Dr. H. Ilman Nafi'a, M.Ag

DINAMIKA RELASI NAHDLATUL ULAMA (NU) DAN NEGARA

Editor:
Prof. Dr. Hj. Septi Gumiandari, M.Ag

Dinamika Relasi Nahdlatul Ulama (NU) dan Negara

Ilman Nafi'a

KATA PENGANTAR

Bismillahi al-Rahmani al-Rahim

Segala puji dipanjatkan kepada Allah SWT, karena berkat rahmat, taufik dan hidayah-Nya, penulisan buku ini dapat diselesaikan. Dalam penyelesaian penulisan buku ini, penulis menyadari banyak menemukan berbagai hambatan dan kesulitan; dalam pengumpulan, pengelolaan, dan analisis data untuk sampai pada penutup. Namun, berkat dorongan dan arahan yang tulus dari berbagai pihak, akhirnya penulisan buku ini dengan berbagai kekurangannya dapat diselesaikan.

Buku ini adalah kumpulan berbagai tulisan reflektif penulis tentang Dinamika pemikiran dan aksi kebangsaan Nahdlatul Ulama (NU) di Indonesia dalam bentuk artikel, bahan diskusi, pengajian dan tulisan serius dalam bentuk hasil penelitian. Berbagai data penulisan buku ini banyak terbantu dengan penelitian disertasi penulis yang spesifik mengkaji tentang " Wawasan Kebangsaan Nahdlatul Ulama' (NU)". Kalau dalam disertasi memperbincangkan secara umum tentang wawasan kebangsaan NU, dalam buku ini lebih spesifik akan menjelaskan nalar dan argumen-argumen rasional NU dalam meyakini ideologi kebangsaan menjadi bagian penting dalam hidup bukan hanya bernegara, berbangsa bahkan beragama. Untuk itulah, dalam tradisi NU ditemukan pernyataan bahwa mencintai negara bagian dari iman (*hub al-Wathon min al-Iman*).

Ada hal yang menarik dan sekaligus menantang dari pertanyaan beberapa teman tentang buku ini, kenapa NU bukan yang lainnya. Pertanyaan sederhana ini sempat menggugah penulis; Iya kenapa NU bukan yang lainnya ?. Penulis berusaha menjawab pertanyaan ini dengan jawaban bahwa, *pertama* kajian tentang NU selalu menarik, meskipun sering distigma sebagai kelompok tradisional dan ndeso, tetapi faktanya NU dalam berbagai kajian akademik lebih dinamis dibandingkan dengan kelompok Islam lainnya. Publikasi buku, hasil penelitian, diskusi-diskusi, kolom-kolom media bahkan perbincangan ringan di Media sosial tentang NU setiap saat terus berkembang dengan narasi pro dan kontra, dan ditulis oleh pihak internal dan eksternal NU. *Kedua*, NU salah satu elemen bangsa yang sejak berdirinya selalu terlibat langsung dalam perbincangan atau gerakan kebangsaan. Komitmen NU sangat kuat dalam memperjuangkan dan menjaga eksistensi negara dan nilai-nilai kebangsaan, bukan hanya menjadi jargon

perjuangan politik tetapi juga ideologi perjuangan dan gerakan keagamaanya. Puncak dari ideologisasi nilai-nilai kebangsaan NU bagi negara ini adalah jargon “NKRI harga mati”. *Ketiga*, NU adalah organisasi (*Jam’iyyah*) sekaligus komunitas (*Jama’ah*) terbesar di negara ini yang mempunyai tradisi dan budaya unik dan spesifik, bukan hanya bersandar dengan nilai-nilai agama yang akomodatif dan fleksibel, tetapi juga mengakar di masyarakat, sehingga NU mempunyai ketahanan yang kuat dalam menghadapi perubahan dan tantangan global.

Dalam penulisan buku ini, mulai dari pengumpulan dokument-dokument lama, pencarian dokument-dokument terbaru, diskusi-diskusi sampai dengan editing tentu banyak yang terlibat dan berkontribusi, untuk itu, penulis sampaikan ucapan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu penulis dalam penyelesaian penulisan buku ini, yang tidak dapat disebutkan dalam pengantar ini satu persatu, semoga amal baik mereka semua menjadi amal sholeh dan mendapat imbalan pahala dari Allah SWT. Secara khusus, penulis menyampaikan terima kasih yang tak terhingga kepada ayahanda almarhum Abdul Khalim bin KH. Syamsuri dan ibunda almarhumah Dhorifah binti Kyai Rothban yang telah memberikan kehidupannya untuk memfasilitasi perjalanan akademik penulis dari tingkat dasar sampai pada studi di program doktor di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, meskipun keduanya tidak bisa menyaksikan penyelesaian studi penulis di program terakhirnya ini. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada isteri tercinta, Septi Gumiandari dan anak-anak; Nazwa Ilmy, Muhamad Fathi Ilmy dan Nahdiya Ilmy yang dengan sabar dan tabah memberikan dukungan penulis untuk menyelesaikan penulisan buku ini.

Akhirnya, penulis menyadari akan keterbatasan diri dalam penyelesaian penulisan buku ini, penulis juga yakin bahwa penulisan buku ini masih mengandung berbagai kekurangan, untuk itu penulis mengharapkan kritik dan saran dari pembaca untuk perbaikan penulisan berikutnya. Semoga buku ini bermanfaat bagi semua pihak, khususnya bagi penulis pribadi.

Cirebon, Januari 2022

Ilman Nafi’a

Daftar Isi

Dinamika Relasi Nahdlatul Ulama (NU) Dan Negara

Bab I
PENDAHULUAN

RELASI NAHDLATUL ULAMA (NU) DAN NEGARA

Eksistensi sebuah Negara bagi penduduknya menjadi hal yang sangat vital bagi kehidupannya. Stabilitas Negara dengan berbagai elemen pentingnya untuk memenuhi kebutuhan hidup penduduknya menjadi tanggung jawab pengelola Negara dan penduduknya secara bersama sehingga dapat mewujudkan cita-cita ideal masyarakat yaitu Negara dan bangsa yang adil dan makmur. Sebagai salah satu komunitas dan orgainsasi masyarakat terbesar di Negara ini, Nahdlatul Ulama (NU) mempunyai tanggung jawab untuk menjaga eksistensi Negara dan bangsa ini dalam mewujudkan cita-cita idealnya yang dalam bahasa agama menjadi Negara *baldatun thoyibatun wa robun ghofûr*. Sejak kelahiran Negara kesatuan republik Indonesia (NKRI), Nahdlatul Ulama (NU) tidak pernah berkhianat kepada Negara. Nahdlatul Ulama (NU) sebagai *Jam'iyyah* (organisasi) ataupun sebagai *Jama'ah* (komunitas) senantiasa setia menjaga eksistensi Negara, dari berbagai gangguan dan tantangan baik dari internal maupun ekternal. Kecintaan Nahdlatul Ulama (NU) kepada Negara diekpresikan dengan pernyataan "*hubul wathon minal Imân*" (cinta kepada bangsa adalah bagian dari Iman). Pernyataan ini menunjukan bahwa kecintaan kepada Negara atau bangsa tidak mengurangi kepatuhan seseorang kepada agamanya. Bagi Nahdlatul Ulama (NU), agama dan Negara adalah dua hal yang berbeda tetapi keduanya tidak dapat dipisahkan. Bahkan mencintai Negara dan bangsa adalah bagian dari ajaran agama. Nahdlatul Ulama (NU) menganggap

bahwa Negara kesatuan republik Indonesia (NKRI) adalah pilihan *final* bagi bangsa Indonesia.

A. INDONESIA NEGARA DAN BANGSA RELIGIUS

Gagasan dan Gerakan kebangsaan religius adalah sintesa baru antara nasionalisme dan agama untuk melawan nasionalisme yang pandang sekular, Negara bangsa versus Negara agama, dan nasionalisme secular versus nasionalisme religius. Gagasan dan gerakan ini membangkitkan loyalitas-loyalitas etnik dan komitmen-komitmen agama yang sangat unik. Di dunia Islam, gerakan ini mempunyai karakteristik spesifik, yaitu penolakan terhadap gagasan nasionalisme sekular[1]. Gagasan kebangsaan religius atau dalam bahasa Inggris *religious nationalism* ini sering dipopulerkan oleh Mark Juergensmeyer. Ia adalah profesor dalam bidang studi kawasan global, ilmu sosiologi, dan ilmu agama di Universitas California di Santa Barbara. Ia juga sebagai pendiri sekaligus sebagai direktur pada program studi Global dan International pada Pusat Studi Global dan Internasional Orfalea. Dia juga seorang pakar kekerasan dalam agama, resolusi konflik, dan pakar di bidang agama dan politik Asia Selatan[2]. Beberapa karya buku dan artikel jurnal Mark Juergensmeyer yang memperbincangkan nasionalisme religius adalah *The new cold war?: Religious nationalism confronts the secular state, 1993; The Worldwide Rise of Religious Nationalism, 1996; Religious nationalism: A global threat?, Current History, 1996; Global rebellion: Religious challenges to the secular state, from*

---

[1] Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular, Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*, (Bandung: Mizan, 1998), hal. 62. Mark Juergensmeyer, *Religious Nationalism in a Global World*, Religions, 2019, Vol. 10.

[2] http://www.juergensmeyer.org/ Lihat Sun Choirol Ummah, *Meneropong Pemikiran Mark Juergensmeyer Tentang Identitas Agama Anti Global*, Jurnal Humanika, Th. XVII, No. 1. Maret 2017

Christian militias to Al Qaeda, 2008; The global rise of religious nationalism, Australian Journal of International Affairs, 2010; Terror in the mind of God: The global rise of religious violence, 2017; Religious nationalism in a global world, Religions, 2019[3]. Gagasan dan gerakan nasionalisme religius menjadi salah satu kecenderungan dan pilihan bagi masyarakat dunia beragama sebagai respon terhadap pandangan dominasi nasionalisme global yang dianggap sekuler, dan dianggap sebagai ancaman bagi eksistensi keberagamaan, termasuk di Indonesia. Salah satu organisasi dan komunitas terbesar keagamaan yang menerapkan pilihan ini adalah Nahdlatul Ulama' (NU).

Kata dasar kebangsaan adalah bangsa paling tidak mempunyai dua pengertian, yaitu pengertian antropologis-sosiologis dan pengertian politis. Secara antropologis-sosiologis, bangsa adalah suatu masyarakat atau komunitas yang berdiri sendiri dan masing-masing anggota masyarakat tersebut merasa satu kesatuan suku, bahasa, agama, sejarah, budaya dan adat istiadat. Dalam pengertian politis, bangsa adalah masyarakat dalam suatu wilayah yang sama dan mereka tunduk kepada kedaulatan negaranya sebagai suatu kesepakatan dan kekuasaan tertinggi bagi mereka semua. Setiap bangsa biasanya mempunyai tiga unsur aspirasi, yakni: *pertama*, keinginan untuk mencapai kemerdekaan dan kebebasan nasionalisme sepenuhnya. *Kedua*, keinginan dalam kemandirian, keunggulan, individualitas, keaslian atau kekhasan. Dan *ketiga*, keinginan untuk menonjol di antara bangsa-bangsa dalam mengejar kehormatan dan pengaruh[4]. Ada beberapa pemahaman atas bangsa seperti dicatat Anthony D. Smith berikut; *pertama*, *Nations were essentially territorial*

---

[3] Lihat http://www.juergensmeyer.org

[4] Lihat Imam Suyitno, *Wawasan Kebangsaan: Nilai-Nilai Persahabatan Dan Hidup Harmonis* dalam Supremasi, Volume XIV Nomor 1, April 2019.

political community. *Kedua*, *Nations constituted the primary political bound and the chief loyalty of their members*. *Ketiga*, *Nations were the main political actors in the international arena*. *Keempat*, *Nations were the constructs of their citizens, and notably of their leaders and elites, and were built up through a variety processes and institutions.* Dan *kelima*, *Nations were the sole framework, vehicle and beneficiary of social and political development, the only instrument for assuring the needs of all citizens in the production and distribution of resources and the only means of assuring sustainable development*[5]. Dari penjelasan ini, dapat dipahami secara kritis bahwa *pertama*, Negara bisa menciptakan bangsa dari kelompok-kelompok etnis yang lahir secara alamiah melalui proses transformasi yang disebut dengan pembangunan. *Kedua*, bahwa bangsa kurang lebih sama dengan negara. Bangsa menjadi instrumen negara, diperlengkapi dengan atribut negara, sehingga sulit membedakannya dengan negara. Ketiga, satu-satunya bangsa yang dianggap sah dalam negara adalah bangsa yang diciptakan negara. Di luar itu tidak ada lagi bangsa. Kelompok-kelompok etnis tidak diakui keberadaannya sebagai bangsa. Mereka hanya ditempatkan sebagai bagian (suku) dari bangsa yang diciptakan negara sehingga istilah yang diberikan untuk mereka adalah suku bangsa[6]. Dan kebangsaan adalah ikatan dan komitmen seseorang kepada Negara karena dirinya bagian dari Negara itu. Maka, wawasan kebangsaan bagi masyarakat atau komunitas menjadi penting dalam menjaga dan mengembangkan eksistensi Negaranya.

---

[5] Anthony D. Smith. 1998. *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, (London: Routledge, 1998), hal. 20.

[6] Edwin M.B. Tambunan, *Bangsa dan Ragam Perspektif tentang Kebangsaan*, VERITY, Volume 1, No. 1, Januari-Juni 2009

Indonesia adalah salah satu Negara yang secara antropologis sosiologis terdiri dari masyarakat yang sangat majemuk, dan sangat berpotensi terjadi berbagai konflik dengan berbagai latar belakang kepentingannya, untuk itu diperlukan pengikat persatuan yang kuat, baik dalam *mindset* masyarakatnya tentang kesatuan Negara, ataupun prilakunya dalam menjaga dan memelihara kesatuan bangsanya. Nasionalitas, kebangsaan dan nasionalisme adalah budaya hasil ciptaan manusia yang diciptakan menjelang akhir abad ke 18. Nasionalisme merupakan penyaringan spontan akan sebuah *"crossing"* yang rumit mengenai kekuatan historis, tetapi sekali diciptakan, mereka kemudian menjadi *"modular"*, dapat ditransplantasikan ke bermacam-macam daerah sosial untuk bergabung dan digabungkan dengan kelompok politik dan ideologis[7]. Benedict Anderson memahami kebangsaan atau nasionalisme sebagai masyarakat yang dibayangkan *(imagined communities)*[8].

Pro-kontra terhadap gagasan dan gerakan kebangsaan (*nation-state*) yang dianggap sekuler di dunia Islam, sejak kelahirannya sampai sekarang senantiasa menjadi perdebatan yang cukup krusial, dan telah menghabiskan energi yang cukup banyak, dan berbagai solusi yang ditawarkan juga masih menjadi bahan perdebatan yang mungkin tidak pernah selesai. Perdebatan ini telah memasuki system lingkaran dialektis sebagai sebuah proses dialog berbagai tradisi dan kebudayaan, yang merupakan ciri dari peradaban yang dinamis. Dan tawaran integrasi wawasan kebangsaan dan agama menjadi penting untuk meminimalisir potensi konflik ideologis dan politik bagi kedua kecenderungan yang berbasis pada nilai kebangsaan yang dianggap sekuler atau

---

[7]Grendi Hendrastomo, *Nasionalisme vs Globalisasi 'Hilangnya' Semangat Kebangsaan dalam Peradaban Modern*, Dimensia, volume I, no.1 Maret 2007

[8] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition ed, (London and New York: Verso, 1991), hal.

agama. Untuk itu, gagasan model Negara dan kebangsaan religius menjadi tawaran yang dapat meminimalisir perbedaan karakteristik antara Negara dan bangsa yang dianggap sekuler dan karakteristik yang berbasis agama.

Kemunculan ide dan gagasan nasionalisme religius atau wawasan kebangsaan berbasis nilai-nilai agama adalah salah satu bentuk kritik sekaligus penolakan terhadap keberadaan wawasan kebangsaan dan nasionalisme yang dianggap "*secular*"[9]. Penolakan ini kebanyakan datang dari komunitas beragama baik dari wilayah Timur ataupun Barat. Tetapi sebagian masyarakat muslim menolak gagasan dan gerakan nasionalisme dikarenakan oleh asumsi bahwa gagasan ini adalah identitas Barat bahkan sebagian beralasan bahwa penolakannya terhadap wawasan kebangsaan sekuler dikarenakan oleh kecenderungan gagasan ini mengarah terhadap "agama baru" yang menuntut loyalitas komunitasnya terhadapnya tanpa ada loyalitas kepada yang lain[10].

Sekalipun kemunculan gerakan-gerakan yang dipandang "revolusioner" yang mempropagandakan Negara bangsa religius sebagai sesuatu yang baru, sebagai bentuk sintesa dari nasionalisme sekular dan agama, gerakan-gerakan ini mewarisi tradisi panjang dari proses perkembangan dan perubahan religiusitas dan sosial. Agama dan politik mempunyai keterkaitan saling

---

[9] Sekular dalam bahasa Inggris *secular* dalam bahasa Perancis berasal dari kata *secularite* yang mempunyai arti dasar non-religius atau masalah di luar persoalan agama. Sekularisme berarti semua yang bersifat keduniawian atau kebendaan dan tidak ada kaitanya dengan agama. Salim Ali al-Bahnasawi, *Wawasan Sistem Politik Islam*, (Jakarta: al-Kaustar, 1995), hal. 37-38.

[10] Dalam sebagian pemahaman ajaran Islam monoloyalitas manusia hanya ditujukan untuk agama (Tuhan), tidak kepada yang lain, termasuk kepada negara. Nalar ini didasarkan paling tidak kepada potongan ayat; *wa Mâ Khlaqtu al-Zin wa al-Insa illa Liya'budûn* (dan tidaklah Aku ciptakan bangsa Jin dan Manusia kecuali untuk menyembahku). Salim Ali al-Bahnasawi, *Wawasan Sistem Politik Islam,* (Jakarta: al-Kaustar, 1995), hal. 37-38

menjalin satu dengan yang lainnya, dan mungkin mengarah kepada hubungan *mutual simbiosis* yang terjadi sepanjang sejarah manusia di dunia. Sejumlah pembrontakan yang berbasis agama melawan penguasa yang dianggap "*secular*", diantaranya; revolusi Maccabean di Israel Kuno, pembrontakan Taiping China, gerakan Wahabiyyah di Arab Saudi, puritanisme di Inggris dan lain-lain . Semuanya ini mengarah pada gerakan yang bersifat religius melawan sekularisme modern[11].

Gerakan-gerakan perlawanan religius ini merupakan reaksi atas bentuk politik spesifik yang dipropagandakan Barat Modern, yaitu Negara bangsa (*nation-state*) atau ideology wawasan kebangsaan (*nasionalisme*). Gerakan-gerakan ini nampaknya membuat sintesa baru antara nasionalisme dan agama membentuk nasionalisme religius untuk melawan nasionalisme yang pandang secular, Negara bangsa versus Negara agama, dan nasionalisme secular versus nasionalisme religius. Mereka membangkitkan loyalitas-loyalitas etnik dan komitmen-komitmen agama yang sangat unik. Di dunia Islam, gerakan ini mempunyai karakteristik spesifik, yaitu penolakan terhadap gagasan nasionalisme secular. Nasionalisme secular dianggap identik dengan Barat dan Barat adalah kolonial; perjuangannya bersifat ideologis dengan basis teologies; menuntut kepemimpinan religius; dan menawarkan alternative gagasan religius Negara bangsa dari Negara bangsa yang dianggap sekuler[12].

Keberadaan sebuah negara dan bangsa setiap saat mengalami godaan untuk bermetamorfosis dengan bentuk lain, apalagi ketika bersamaan dengan momentum politik, baik secara internal ataupun eksternal. Indonesia sebagai

---

[11] Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular, Kebangkitan Global Nasionalisme Religius,* hal. 61

[12] Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular*, hal. 62

negara kesatuan Republik Indonesia (NKRI) adalah pilihan bangsa Indonesia yang merupakan representasi dari kemajemukan bangsa ini. Dan salah satu komunitas yang mempunyai komitmen Ideologis, Theologis, Antropologis, sosiologis, dan politis tentang kesatuan bangsa ini adalah Nahdlatul Ulama (NU). Menurut KH. Ma'ruf Amin, NU menganggap NKRI dengan Pancasila dan UUD 1945 adalah bukan Negara sekular, dan bukan Negara agama (theokrasi), tetapi Negara yang religius. Dan pengakuan terhadapnya adalah bagian dari kesepakatan bersama seluruh elemen bangsa, termasuk NU[13]. Nalar kebangsaan religius (*religious nationalism*) Nahdlatul Ulama (NU) adalah bentuk sintesa realitas antara nilai-nilai kebangsaan keindonesiaan dengan keagamaan. Kedua entitas bagi NU adalah dua hal yang berbeda, tetapi keduanya tidak bisa dipisahkan. Dalam teori *receptio in complexu* Van den Berg ataupun teori *Receptie*-nya Snouck Hurgronje, meskipun mempunyai perbedaan tetapi keduanya menjelaskan terjadinya proses integrasi dan internalisasi nilai-nilai agama dengan budaya masyarakat. Proses berikutnya ditentukan oleh mana yang lebih dominan apakah agama atau budayanya di masyarakat.

B. RELASI NEGARA DAN AGAMA

Menurut Al-Mawardi konsep politik Islam didasarkan atas adanya kewajiban mendirikan lembaga kekuasaan,karena ia dibangun sebagai pengganti kenabian untuk melindungi agama dan mengatur dunia. Menurutnya, Allah mengangkat untuk umat-Nya seorang pemimpin sebagai pengganti (khalifah) Nabi untuk

[13]Wawancara dengan KH. Ma'ruf Amin, Jakarta, 20 Nopember 2007.

mengamankan agama disertai mandat politik [14]. Dengan demikian, seorang imam di satu pihak adalah pemimpin agama, dan di lain pihak pemimpin politik. Negara agama tidak dapat di terima oleh dunia modern. Al-Ghazali dalam karyanya *Al-Iqtishad fi al-I'tiqad* sependapat dengan al-Mawardi bahwa mendirikan *imamah* adalah wajib[15]. Negara agama yang di perintah oleh penguasa yang memiliki hak-hak suci *(divine rights)* tak di kenal dalam sejarah Islam kecuali di era Nabi Muhammad[16].

Nahdlatul Ulama (NU) mempunyai Konsep dan gagasan kebangsaan yang besifat religius, yang sebelum dan setelah kemerdekaan diaktualisasikan dalam berbagai bentuk aktifitas pembelaan terhadap eksistensi Negara ini. Ia merupakan sintesa dari dua dimensi theologies yaitu keislaman dan dimensi kultural-sosiologis yaitu keindonesaan. Konsep dan gagasan kebangsaan NU yang berdimensi keislaman dan keindonesiaan terbentuk dari sebuah proses interaksi yang panjang antara praktek doktrin ajaran Islam *ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* dan kultur sosial masyarakat Indonesia. Dan bagi NU, Konsep dan gagasan kebangsaan keislaman dan keindonesiaan ini tercipta dari konsekwensi logis nalar tradisi pemikiran NU yang cenderung akomodatif terhadap budaya-budaya lain yang tidak bertentangan dengan ajaran pokok agama, diantaranya adalah *al-Mukhâfadzah 'alâ al-Qadîm al-Shâlih wa al-Akhdzu bi al-Jadîd al-Ashlah* (melestarikan hal-hal lama yang masih baik dan mengambil hal-hal baru yang lebih baik).

---

[14] Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara*, (Jakarta : UI-Press, 1993), hal. 63

[15] Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam :Dari Masa Klasik Hingga Indonesia Kontemporer*, (Jakarta : Kencana, 2010), hal. 28. Al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa al-Wilayah al-Dinîyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1960) , hal.5.

[16] Denny JA, dkk, *Negara Sekuler : Sebuah Polemik*, (Jakarta : Putra Berdikari Bangsa, 2000), hal.16

Andree Feillard menyatakan bahwa Nahdlatul Ulama (NU) telah berhasil melakukan integrasi antara Islam dan negara. NU telah berhasil menyesuaikan dogma Islam terhadap negara bangsa, yang beban utamanya sejak kemerdekaan adalah menghindari perpecahan. Dengan keluwesan yang merupakan ciri khas Islam tradisional, Nahdlatul Ulama mampu menyesuaikan diri dengan tuntutan-tuntutan bangunan politik Indonesia yang majemuk, dengan tetap menggunakan kaidah *fiqhiyyah* yang menjadi pola pengambilan hukum dalam tradisi NU, tanpa meninggalkan tujuan utamanya untuk mengislamkan rakyat Indonesia[17]. Dalam teori *receptio in complexu* oleh van den Berg menganggap bahwa syari'ah Islam telah diambil sebagai pegangan masyarakat dalam mengatur berbagai aspek kehidupan mereka sehingga terintegrasi antara nilai-nilai agama dan budaya masyarakat[18]. Teori lain adalah teori *Receptie*-nya Snouck Hurgronje yang menjelaskan upaya internalisasi nilai-nilai agama kepada budaya masyarakat yang kemudian menjadi budaya seutuhnya. Dalam teori ini, nilai-nilai agama menjadi bagian dari budaya masyarakat[19].

Pandangan yang paralel dengan penjelasan di atas adalah pengamatan peneliti Asep Saeful Muhtadi menyatakan bahwa dengan meletakan dasar religiusitasnya, NU mengembangkan watak organisasinya secara terbuka, fleksibel, dan adaptif. Sehingga dalam kerangka itu pula, konsep *ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* bagi NU dapat dipahami sebagai suatu pengakuan

---

[17] Andree Feillard, *NU Vis-a-Vis Negara Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, (Yogyakarta:, Lkis, 1999), hal. 257-258

[18] Hasyim Asy'ari, *Relasi Islam dan Negara: Pengalaman Nahdlatul Ulama' (NU)*, lihat Rachmat Djatnika, 1990, *Sosialisasi Hukum Islam di Indonesia‖,* dalam Abdurrahman Wahid et.al., 1990, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Remaja Rosdakarya), hlm. 229-231

[19] Pristiwiyanto, "*Staatsblad 1882 Nomor 152 Tonggak Sejarah Berdirinya Pengadilan Agama"*. Fikroh: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam , 2016, Vol. 8 (1), 1 - 19.

terhadap tradisi masyarakat muslim dalam konteks adat di Indonesia, yaitu bagaiamana Islam masuk ke Indonesia dalam tradisi madzhab dan dalam aroma yang lebih sufistik. Menurutnya, dari sinilah Konsep dan gagasan kebangsaan NU dibangun secara konsisten, sehingga dapat menyiasati setiap perubahan yang terjadi, termasuk perubahan-perubahan situasi politik nasional[20].

Ibnu Khaldun melalui karyanya *Muqodimah* berpandangan bahwa landasan awal pembentukan negara (*daulah*) adalah '*ashabiyah* (tribalisme), yaitu hubungan pertalian se-darah dalam suku atau sub-suku, atau yang semakna dengannya, misalnya sahabat yang mendapatkan perlindungan atau orang-orang yang terikat perjanjian[21]. Tujuan dari tribalisme adalah superioritas kekuasaan (*al-taghallub mulki).* Wataknya yang seperti itu maka invansi terhadap tribalisme yang lain sering dilakukan untuk memperebutkan tanah dan superioritas kekuasaan tadi, demikian seterusnya hingga terbentuklah sebuah Negara.

Kemudian Ibnu Khaldun membagi istilah *'ashabiyah* menjadi dua macam pengertian. Pertama, Pengertian ashabiyah bermakna positif dengan menunjuk pada konsep persaudaraan (*brotherhood*). Dalam sejarah peradaban Islam konsep ini membentuk solidaritas sosial masyarakat Islam untuk saling bekerjasama, mengesampingkan kepentingan pribadi (*self-interest*), dan memenuhi kewajiban kepada sesama. Semangat ini kemudian mendorong terciptanya keselarasan sosial dan menjadi kekuatan yang sangat dahsyat dalam menopang kebangkitan dan kemajuan peradaban. Kedua, Pengertian ashabiyah

---

[20] Asep Saeful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama: Pergulatan Pemikiran Politik Radikal dan Akomodatif*, (Jakarta, LP3ES, 2004), hal. 132

[21] Muhammad Mahmud Rabie', *The Political Theory of Ibnu Khaldun*, (Leiden: E. J. Brill, 1967), h. 165. Lihat juga Muh. Ilham, *Konsep 'Ashabiyah Dalam Pemikiran Politik Ibnu Khaldun*, Jurnal Politik Profetik, Volume 04, No. 1 Tahun 2016 .

bermakna negatif, yaitu menimbulkan kesetiaan dan fanatisme membuta yang tidak didasarkan pada aspek kebenaran. Konteks pengertian yang kedua inilah yang tidak dikehendaki dalam sistem pemerintahan Islam[22]. Argumentasi mendasar diperlukannya ashabiyah tersebut, karena; *Pertama*, teori tentang berdirinya negara berkenaan dengan realitas kesukuan (klan). Keadaan sebuah suku dilihat dari faktor psikologis bahwa masyarakat tidak mungkin mendirikan negara tanpa didukung perasaan persatuan dan solidaritas yang kuat. *Kedua*, bahwa proses pembentukan negara itu harus melalui perjuangan yang keras dan berat. Apabila imamah tidak mampu menundukkan lawan maka dirinya sendiri yang akan kalah dan negara tersebut akan hancur. Oleh sebab itu, dibutuhkan kekuatan yang besar untuk mewujudkannya.

Di dunia Islam paling tidak ada dua pandangan besar yang berhubungan dengan wawasan kebangsaan atau nasionalisme. *Pertama*, pandangan yang tidak mengakui keberadaan ideologi kebangsaan atau nasionalisme. Pandangan ini dilhami oleh pandangan keuniversalan Islam yang tidak terbatas oleh negara dan bangsa (*supranasional*). Untuk itu pandangan ini tidak setuju dengan keberadaan ideologi kebangsaan dan negara yang dibentuk atas dasar wilayah, bangsa atau identitas-identitas lainnya[23]. Mereka cenderung masih menganggap bahwa konsep ke*umatan* dan ke*khalifahan* sebagai representasi Islam. Loyalitas manusia hanya diberikan kepada agama sebagai representasi

---

[22] A. Rahman Zainuddin. *Kekuasaan Dan Negara: Pemikiran Politik Ibnu Khaldun*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992), h.160. lihat juga Shofiyullah M.Z. *Kekuasaan Menurut Ibnu Khaldun*, (Tesis, Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1998), h.51.

[23] P.J. Vatikiotis, *Islam And The State*, (London And New York:: Routledge, 1987), hal.. 36.

Tuhan[24]. *Kedua*, pandangan yang tidak menolak gagasan ideologi kebangsaan dan bentuk negara-bangsa. Pandangan ini berangkat dari realitas bahwa masyarakat dunia ini terpeta-peta satu dengan yang lainnya, bukan hanya karena perbedaan geografis, tetapi juga mempunyai perbedaan sosial-budaya dan lainnya yang akhirnya membentuk negara-negara berdasarkan identitasnya masing-masing[25]. Pandangan ini menuntut loyalitas komunitasnya kepada Negara-bangsanya. Dari penjelasan ini dapat dipahami bahwa sebab utama pro-kontra terhadap wawasan kebangsaan terletak pada kecenderungan loyalitas sebuah komunitas, apakah loyalitas diberikan kepada agama sebagai representasi dari Tuhan atau kepada negara. Pilihan loyalitas kepada agama cenderung berimplikasi terhadap penegasian terhadap ideology kebangsaan atau nasionalisme, dan pilihan terhadap nasionalisme adalah dianggap "pengingkaran" terhadap doktrin agama yang dianggap hanya mengakui paham

---

[24] Pandangan ini yang cenderung memahami bahwa Islam sebagai sebuah agama sekaligus juga politik (*al-Islâm dînun wa daulataun*), ujung dari paham ini memperjuangkan institusi kenegaraan yang berdasarkan ideology Islam dan pelaksnnaan syar'at. Paham ini banyak dipengaruhi tokoh-tokoh seperti Abul A'la al-Muadudi Pakistan dan Sayyid Qutuhb di Mesir. Abul A'la al-Maududi menggambarkan formasi pemerintahan Islam sebagai "Theo-Demokrasi", dan dalam bentuk pemerintahan itu, umat Islam hanya memiliki "kedaulatan rakyat yang terbatas" di bawah kemahakuasaan Allah. Abul A'la al-Maududi, *The Islamic Law and constitution*, terj. Asep Hikmat, *Hukum dan Konsitusi Sistem politik Islam*, (Bandung: Mizan, 1993), hal. 159-160

[25] Menurut Abdurrahman Wahid (Gus Dur) kesulitan terbesar dalam menacari kaitan antara Islam dengan wawasan kebangsaan terletak kepada sifat Islam yang seolah-olah supranasional. Sebagaimana semua agama, Islam menjangkau keamanusiaan secara menyeluruh, tidak peduli asal usul etnisnya. Tentulah sangat sukar memasukkan nilai-nilai Islam ke dalam konstruk ideologis yang bersifat nasional. Kalau dipaksakan juga, berarti wawasan kehidupan yang dibawakan Islam harus ditundukkan kepada wawasan nasional dari sebuah ideologis. Dan hal ini juga merupakan pemicu gagasan negara Islam. Abdurrahwan Wahid, *Mencari Format Hubungan Agama Dengan Negara*, dalam Kacung Marijan (Ed), *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, (Jakarta: Grasindo, 1999), hal.. 72-73.

ke-*umatan* yang dimaknai sebagai komunitas agama (*religious community*) dan *khilâfat* sebagai wujud institusional dari paham ke-*umatan*[26]. Meski ada pertentangan yang sangat jelas antara pandangan yang kontra dan yang pro, tetapi sebuah kenyataan bahwa wawasan kebangsaan atau nasionalisme ini telah menjadi ideologi negara-negara termasuk negara-negara yang dihuni oleh mayoritas umat Islam [27].

Dalam pemikiran Islam paling tidak ada tiga tipologi relasi antara agama dan Negara; *pertama*, teori integrated atau holistic yang memahami bahwa agama dan Negara harus menyatu, jadi islam adalah agama juga poitik (*al-Islâm Dîn wa Daulah*). Dalam paham ini, Islam tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan semata, tetapi memuat ajaran tentang hubungan antar

[26]Penolakan terhadap wawasan kebangsaan terjadi karena adanya penolakan terhadap loyalitas kebangsaan, dan menghendaki loyalitas kepada agama dan wawasan kebangsaan baginya adalah Ikatan kebangsaan berdasarkan keastuan agama (*umat*). Lihat Ira m. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), hal.. 36. Kritik atas wawasan kebangsaan yang seacara ideologis termanifesatikan dengan nasionalisme juga dilakukan oleh Muhammad Arkoun cendekiawan muslim terkemuka. Menurutnya Nasionalisme sebagaimana sekularisme adalah penyakit bagi umat Islam yang telah mencabut dan menghapus tradisi institusional politik Islam. Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam*, (San Fransisco: Westview Press, 1994), hal.. 27.

[27]A. Syafii Ma'arif menjelaskan bahwa gagasan negara bangsa di dunia Islam telah mendorong umat Islam menegaskan identitasnya dalam sistem negara kebangsaan. Sistem ini sering kali menghancurkan visi universalisme Islam. Namaun ia juga mengatakan bahwa keberadaanya adalah sebuah realitas yang harus dilalui. Dan ia meaykini bahwa keberadaannya di dunia Islam tidak akan bertahan lama, karena bagi Islam sesama muslim adalah bersaudara tidak terpisahkan oleh identitas etnitas. Nasionalisme baginya adalah agama yang semu. A Syafii Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1993), hal.. 207. Pendapat senada disampaikan oleh Rashid Ridho yang dikutip John L. Elposito melihat wawasan kebangsaan sebagai sebuah realitas. John L Elposito, *Islam and politics*, (New York: Syracuse University Press, 1987), hal.. 63.

sesama manusia, baik dalam aspek sosial maupun politik kenegaraan[28]. Dengan mengambil doktrin "*Inna al-Islâm Dîn wa Daulah*" (Sesungguhnya Islam itu adalah agama dan negara), Islam akhirnya dipahami sebagai teologi politik. Islam pada akhirnya menjadi suatu keniscayaan terutama dalam upaya memposisikan Islam sebagai dasar negara. Dalam format itu pulalah, Islam merupakan tipikal sosiopolitik, di mana fungsi agama dan politik tidak dapat dipisahkan melainkan harus terbentuk secara formalistik-legalistik dalam satu wadah bernama "Negara Islam"[29]. Gagasan politik Islam "*integrated*" yang demikian itulah menjadi tipologi pertama gerakan Islam yang dalam ranah sejarah dapat dirujuk misalnya pada dua organisasi besar, yaitu al-Ikwan al-Muslimun di Mesir dengan tokoh-tokohnya diantaranya Hasan al-Banna dan Sayyid Quthub, dan *Jamâ'at al-Islâmiyyah* di Pakistan dengan tokohnya Abul A'la al-Maududi[30].

Kedua teori sekuler yang menyatakan bahwa agama sama sekali tidak menekankan kewajiban mendirikan negara. Argumentasi teori ini adalah tidak ada ayat al-Qur'an yang secara eksplisit mewajibkan umat Islam membentuk

---

[28]Pandangan holistic terhadap pemahaman Islam, menurut Bakhtiar Effendi cenderung mendorong pemahaman Islam secara literal yang hanya menekanakan dimensi eksterior. Bakhtiar Effendi, *Islam Dan Konsep Negara Bangsa*, dalam Kamdani (Ed), *Islam dan Humanisme,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hal. 149

[29]Lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara,*, hal. 178

[30]Abul A'la al-Maududi menggambarkan formasi pemerintahan Islam sebagai "Theo-Demokrasi", dan dalam bentuk pemerintahan itu, umat Islam hanya memiliki "kedaulatan rakyat yang terbatas" di bawah kemahakuasaan Allah. Abul A'la al-Maududi, The *Islamic Law and constitution*, terj. Asep Hikmat, *Hukum dan Konsitusi Sistem politik Islam*, hal. 159-160. Ini adalah posisi yang hampir tak dapat dipertahankan kecuali kalau seseorang menerima pendapat ulama' abad pertengahan sebagai suatu kata akhir dan menganggap tertutup semua pilihan lain. Karya ulama, dengan segala keterbatasan dan kelebihan mereka yang manusiawi, tidak bisa disamakan dengan firman Tuhan. Lihat juga Masykuri Abdillah, *Islam Dan Konsep Negara Bangsa*, hal. 139-40.

pemerintahan dan Negara. Agama hanya dijadikan sumber nilai etik-moral dalam membangun tatanan masyarakat dan negara. Paham ini terinspirasi oleh pemikiran Ali Abdurraziq dalam bukunya yang berjudul "*al-Islâm wa Ushûl al-Hukm"*. Pokok pemikiran dari buku ini adalah bahwa Islam adalah hanya agama bukan Negara[31].

K*etiga* adalah teori substantif. Teori didasarkan pada asusmi bahwa hubungan antara agama dan negara harus berada dalam hubungan yang bersifat simbiotik, yakni suatu hubungan timbal balik yang saling memerlukan antara keduanya.[32] Negara menurutnya memerlukan panduan etika dan moral sebagaimana diajarkan agama. Sementara agama sendiri memerlukan juga kawalan negara untuk kelestarian dan eksistensinya. Dengan hubungan yang seperti itulah, keduanya berada dalam dimensi *simbiosis mutualis*. Adapun corak teologi politik yang menjadi pegangan kelompok ini adalah bahwa relasi

---

[31]Dalam pandangan sebagian pemikir politik Islam, Ali Abdurraziq dianggap sebagai insipirator gagasan sekularisasi politik dalam Islam, yang memandang Islam dan politik sebagai dua entitas yang berbeda dan terpisah (*al-Islâm syaiun wa al-Siyâsat syaiun akhar*). Menurut al-Bahiy, pemikiran Ali Abdurraziq tentang pemisahan agama dan politik ini sangat dipengaruhi oleh tradisi Kristen yang memisahkan persoalan agama (gereja) dan Negara (Kaisar). Muhammad al-Bahiy, *Pemikiran Islam Modern*, (Jakarta:Pustaka Panjimas, 1986), hal. 153. Dalam buku "*al-Islâm wa al-Ushûl al-Hukmi: Bahstun Fî al-Khilâfati wa al-Hukûmati fî al-Islâm*" (Islam dan Sumber-sumber Kekuasaan Politik: Kajian tentang Khilafah dan Kekuasaan dalam Islam), Ali Abdurraziq menyimpulkan beberapa hal: (1) Nabi tidak membangun negara dalam otoritas spiritualnya. (2) Islam tidak menentukan sistem pemerintahan yang definitif. Karena itu umat Islam bebas memilih bentuk pemerintahan apapun yang dirasa sesuai dan cocok bagi kondisinya. (3) Tipologi pemerintahan yang dibangun setelah wafatnya Nabi, tidaklah memiliki dasar-dasar dalam a*l-Quran* dan a*l-Hadist*. Ia semata-mata "karya kreatif-imaginatif" bangsa Arab yang kemudian dinaikkan derajatnya menjadi sistem khilafah yang dilegitimasi dari doktrin-doktrin agama. (4) Sistem ini (baca: *khilâfah*) telah menjadi tipuan bagi sebagian besar persoalan-persoalan dunia Islam karena dalam realitasnya telah menjadi pendukung tirani di negara-negara Islam.

[32] Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hal.. 134

agama dan negara didasarkan pada prinsip-prinsip etis. Teori ini ebih berorientasi terhadap nilai dan substansi ajaran agama. Dalam tatanan kehidupan keumatan, aliran ini senantiasa merefleksikan dan berupaya menginternalisasikan prinsip-prinsip ajaran Islam yang bersifat universal[33]. Paradigma politik Islam ini yang menurut Bakhtiar Effendi dipandang sebagai perspektif religio-politik "baru" tentang hubungan antara Islam dan Negara yang cenderung bersifat "theologies", menurutnya didasarkan pada prinsip-prinsip; *pertama*, bahwa al-Qur'an dan al-Sunnah tidak mewajibkan secara tegas umat Islam untuk mendirikan Negara Islam. *Kedua*, Islam hanya memberikan seperangkat prinsip-prinsip dasar social-politik. *Ketiga*, Islam dipahami sebagai agama yang kekal dan universal. Dan *keempat*, bahwa hanya Allah yang mempunyai dan mengetahui kebenaran mutlak[34]. Dalam konteks Indonesia, berangkat dari ketiga tipologi relasi agama dan Negara, Indonesia cenderung masuk dalam tipologi yang ketiga, yaitu Paham *substantive* yang menekankan hubungan *simbiotik mutualistik* antara agama dan Negara. Hal ini sangat relevan dengan pandangan bahwa Indonesia bukan Negara secular, bukan Negara agama (theokrasi), tetapi Negara religius.

C. KOMITMEN KEBANGSAAN NAHDLATUL ULAMA (NU)

Menurut Foucault (1926-1984) setiap ada diskursus resmi, maka ada diskursus alternative[35]. Diskursus muncul dari dua bentuk. Pertama, *within the dominan discourse* yakni mengonter diskursus dominan tetapi masih dalam

---

[33] Lihat Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001), hal. 94-95

[34]Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 134

[35] Mangihut Siregar, *Kritik Terhadap Teori Kekuasaan-Pengetahuan Foucault,* Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Vol.1 No.1 2021

diskursif *field* atau wilayah yang sama. Kedua *outside the dominan discourse* yakni membuat diskursus alternatif, di luar ideologi dominan . Berdasarkan hal tersebut, maka pada kontestasi di Indonesia NU sebagai organisasi terbesar menempati wilayah diskursus dominan yang penerapan model Negara berpacu pada keadaan Indonesia pada saat ini. Keberadaan NU yang senantiasa menyatukan diri dengan perjuangan bangsa, menempatkan NU dan segenap warganya selalu aktif mengambil bagian dalam pembangunan bangsa. Maka menjadi keharusan bagi setiap warga NU harus menjadi warga negara yang senantiasa menjunjung tinggi Pancasila dan UUD 1945 . Pancasila sebagai dasar negara dan falsafah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) bukanlah agama, tidak dapat menggantikan agama, dan tidak dapat dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama.

Bagi NU, Islam adalah akidah dan syari'ah, meliputi aspek hubungan manusia dengan Allah dan hubungan antar manusia. Penerimaan dan pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dan upaya umat Islam Indonesia untuk menjalankan syari'ah agamanya. Sebagai konsekuensi dari sikap tersebut, NU kemudian mengamankan pengertian yang benar tentang Pancasila dan pengamalannya yang murni dan konsekuen oleh semua pihak. Arti penting lain pembentukan NU sebagai sebuah organisasi adalah berkaitan dengan wawasan kebangsaan (nasionalisme) yang selalu dijadikan sebagai salah satu dasar perjuangannya selama ini. Wawasan kebangsaan yang dimiliki oleh NU tersebut dapat dilihat pada setiap langkah dan kebijakan NU sejak dulu hingga sekarang yang selalu mengutamakan kepentingan bangsa dan negara. Perjuangan NU ini berkobar terus mulai sejak penjajahan Belanda menyerbu Indonesia sampai penjajahan Jepang. Oleh karenanya tujuan NU membentuk sebuah perkumpulan adalah untuk membentuk organisasi perjuangan yang

senantiasa menentang segala bentuk penjajahan untuk merebut kemerdekaan dan sekaligus menjaga kesatuan negara Republik Indonesia dalam wadah NKRI.

Prinsip NU (Nahdlatul Ulama) tentang mempertahankan kedaulatan dan keutuhan NKRI adalah prinsip utama bagi umat Islam untuk menjaga keutuhan negara Indonesia pada saat ini. Hal ini semakin penting karena Indonesia tengah menghadapi persoalan serius yaitu kemungkinan terjadinya disintegrasi nasional, dimana muncul adanya keinginan dari beberapa daerah untuk memisahkan dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Karena keutuhan NKRI dan falsafah bangsa "Pancasila" selain telah terbukti mampu menjadi perekat bangsa sejak kemerdekaan hingga sekarang, juga mampu menjadi wadah dakwah Islam Nusantara secara luas. Pertumbuhan muslim di kawasan-kawasan mayoritas non muslim juga semakin meningkat. Namun demikian, di tengah perjalanan sejarah tantangan disintegrasi bangsa terkadang bermunculan, bahkan wacana mendirikan negara di dalam negara terus mengemuka. Sebab itu, internalisasi nilai-nilai kebangsaan, khususnya terkait NKRI dan Pancasila sebagai upaya final dalam kehidupan berbangsa dan bernegara merupakan keharusan.

Prinsip Nahdlatul Ulama (NU) terkait dengan menjaga kedaulatan bangsa dan menjaga keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia, NU menganjurkan untuk senantiasa memupuk persatuan di tengah masyarakat yang plural dengan cara menanamkan sikap menghargai perbedaan lewat komunikasi dialog dalam konteks mempertahankan kedaulatan bangsa dan negara. Menurut M. Ali Haidar salah seorang peneliti NU menyatakan bahwa sikap politik NU yang elastis dan akomodatif didasari oleh kepentingan tertib sosial dan politik, sebab dengan tertib itulah kemungkinan bisa dikembangkan tertib agama. Tertib

sosial-politik menjadi prasyarat bagi terwujudnya tertib agama (*nidzâm al-Dunyâ syartun li nidzâm al-Dîn).*[36]

Merespon berkembangnya upaya disintegrasi dan perpecahan antara bangsa kita sendiri yang mengakibatkan hilangnya komitmen kebangsaan terhadap integritas dan kesatuan bangsa yang disebabkan oleh dampak negative globalisasi, kebebasan berpendapat dan ekspresi tanpa batas, yang mengakibatkan munculnya gerakan separatism, radikalisme, konflik ras dan agama yang mengancam kesatuan negara Republik Indonesia, NU merasa perlu untuk meneguhkan kembali semangat kebangsaan Indonesia dengan menyatakan bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) merupakan bentuk final dari sistem kebangsaan di negara ini, dengan nilai-nilai dan perspektif religius. Dalam konteks Indonesia, pilihan terhadap jalan tengah sintesa antara nasionalisme secular dan agama menjadi "Negara religius" atau "nasionalisme religius" dengan secara legal formal Indonesia bukan Negara secular dan juga bukan Negara agama, tetapi Negara Pancasila yang menghormati keberadaan dan pelaksanaan ajaran agama. Dalam berbagai kesempatan pemerintah melalui berbagai lini jurubicaranya senantiasa menyatakan bahwa "Indonesia bukan Negara secular dan juga bukan Negara agama, tetapi Negara Pancasila yang menghormat keberadaan agama". Ini berarti Indonesia adalah Negara religius ?. Dalam hal ini Bakhtar Effendy menjelaskan bahwa secara bertahap Indonesia berkembang menjadi sebuah "Negara religius" , yaitu Negara yang menaruh perhatian terhadap penerapan dan pengembangan nilai-nilai agama, tanpa harus menjadi sebuah "Negara

[36]Pemahaman ini diperoleh dari kaidah “ kewajiban yang tidak dapat dijalankan dengan sempurna kecuali dengan syarat tertentu maka syarat itu pun wajib (*mâ lâ yatim al-Wajib illa bihi fahuwa wajib*). M.Ali Haidar, *Nahdatul Ulama’ Dan Islam di Indonesia*. hal. 6.

theokratis" yang secara konstitusional didasarkan kepada lembaga-lembaga formal agama tertentu[37]. Untuk itu, nasionalisme religius yang menjadi yang ditawarkan NU mungkin menjadi harapan alternative lebih baik adalah; *pertama*, nasionalisme religius adalah produk sintesis antara nasionalisme modern dan agama. *Kedua*, proses sintesa ini harus diawali dengan kesadaran saling menghormati dan membutuhkan. *Ketiga*, gagasan dan gerakan ini melibatkan banyak pihak untuk mewujudkan tujuan bersama. Dan *keempat*, gagasan dan gerakan ini bersumber dari nilai-nilai religiusitas universal sebagai titik temu nilai-nilai yang dianut oleh seluruh elemen beragama.

D. POLITIK KEBANGSAAN NAHDLATUL ULAMA' (NU)

Keperbedaan dan keragaman adalah bagian yang tidak bisa dipisahkan dengan kehidupan manusia[38]. Hal ini bukan hanya karena manusia makhluk individual yang mempunyai identitas diri dengan berbagai latar belakang diri dan potensi yang dimilikinya, sekaligus kemampuan mengembangkan dan mengelolanya sesuai dengan tuntutan hidupnya, tetapi juga karena manusia adalah makhluk sosial yang membutuhkan interrelasi dan interaksi satu dengan yang lainnya, yang dapat dipastikan mengandung potensi kerawanan konflik.

---

[37] Bakhtiar Effendy, *Islam Dan Negara: Transformasi Pemikiran Dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, hal. 189

[38] Keragaman kehidupan manusia adalah sesuatu yang tidak dapat dihindarkan, dalam berbagai aspeknya. Sejalan dengan semangat ini, al-Qur'an menjelaskan dalam surat al-Hujurat (49), ayat 13, yang artinya; " Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui dan Maha Mengenal". Lihat juga Djohan Effendi, *Kemusliman dan Kemajemukan*, dalam Ahmad Suaedy, (red), *Dialog: Kritik & Identitas dan Agama*, (Yogyakarta: Dian-Pustaka Pelajar, 1994), hal. 49

Untuk memenuhi kebutuhan individual dan sosialnya, serta upaya-upaya yang mengeliminir potensi kerawanan konflik, manusia memerlukan ikatan-ikatan atau tatanan yang menjamin keberlangsungan kehidupan individual dan sosialnya berjalan dengan harmonis, baik dalam kontek tatanan terkecil seperti keluarga (*family order*), ataupun tatanan yang lebih besar seperti Negara (*state order*)[39]. Menyadari akan realitas keperbedaan dan keragaman ini mendorong manusia cenderung untuk mengorganisasi diri mereka dengan membentuk kelompok-kelompok yang didasarkan atas kesamaan-kesamaan latar belakang yang telah mereka miliki, baik dalam bentuk *organized community* yang mempunyai struktur formal dan tujuan tertentu, seperti Negara-bangsa (*nation-state*) ataupun *unorganized community* yaitu komunitas informal seperti masyarakat tradisional[40].

Indonesia adalah salah satu Negara-bangsa (*nation-state*)[41] yang mempunyai keragaman ras, suku, bahasa, budaya dan agama. Keragaman ini merupakan potensi yang cukup kaya bagi pengembangan budaya bangsa ini, tetapi keragaman ini juga merupakan potensi konflik yang luar biasa. Oleh karena itu perbincangan tentang wawasan kebangsaan yang inklusif menjadi

---

[39] NU memandang bahwa keinginan manusia untuk berkelompok (berorganisasi) berdasar atas unsur pengikatnya adalah bagian dari tabiat manusia. KH. Abdul Muchith muzadi, *NU Dalam Perspektif Sejarah Dan Ajaran*, (Surabaya, Khalista, 2006), hal. 72

[40] KH. Abdul Muchith muzadi, *NU Dalam Perspektif Sejarah Dan Ajaran*, hal. 72

[41] Negara Bangsa (*nation-state*) adalah format modern kebangsaan dimana otoritas negara secara sistematis meliputi dan mengatur bangsa secara keseluruhan. Negara bangsa secara moral dan politis dijustifikasi oleh konsep nasionalisme sebagai ekspresi identitas yang didasarkan kepada asumsi-asumsi bersama untuk menjadi bangsa dan membentuk negara yang merdeka. Lawrence T. Lorimer, (ed), *Encyclopedia of Knowledge*, vol. 13, (Denbury: Grolier, 1993) , hal. 200. Lihat juga Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular*, hal. 19

sebuah tuntutan yang selalu didiskusikan untuk menanggulangi kerawanan konflik dan desintegrasi bangsa[42].

Sebagaimana sebuah ideologi suatu negara, wawasan kebangsaan yang berupa nasionalisme juga mempunyai warna yang berbeda antara satu negara dengan negara lainnya[43]. Kalau di negara-negara Eropa nasionalisme terlahir dari kalangan borjuis dan bermodal sehingga memberikan peluang akan kelahiran individualisme dan kapitalisme serta menciptakan imperialisme , maka di dunia timur yang kebanyakan menjadi daerah jajahan dari negara-negara Eropa , warna wawasan kebangsaannya merupakan respon terhadap paham dan gerakan kebangsaan yang dianut Barat. Maka corak wawasan kebangsaan dimasa-masa awal di wilayah timur merupakan bentuk perlawanan atas bentuk wawasan kebangsaan yang dibangun oleh negara-negara Barat. Wawasan kebangsaan wilayah timur adalah wawasan kebangsaan yang berkarakter anti kapitalisme dan anti imperialisme.

---

[42] Ikatan kebangsaan yang semata-mata didasarkan atas kesamaan sejarah, kesamaan bahasa, nasib dan kesamaan-kesamaan objektif lainnya tidak lebih penting dibanding kemauan bersama untuk hidup sebagai warga bangsa. Tentu saja amat ideal bila sebuah bangsa yang memiliki beberapa kesamaan objektif dibalut kemauan untuk hidup dalam ikatan kebangsaan. Namun karena banyak bangsa yang "ditakdirkan" memiliki pluralitas sejak kelahirannya, menempatkan kesamaan ciri-ciri alamiah sebagai dasar ikatan kebangsaan menjadi kurang strategis bagi bangsa-bangsa yang majemuk semacam Indonesia.Orientasi kebangsaan tidak diwariskan, melainkan terbentuk melalui beragam kontak sosial. Sejarah pembentukan kebangsaan Indonesia berlangsung dalam rentang evolusi panjang. Karim Suryadi, *Revitalisasi Orientasi Kebangsaan*, Makalah, 2004.

[43] Teori sosial yang paralel dengan penjelasan ini adalah pandangan Clifford Geertz tentang hubungan agama dengan masyarakatnya, menurutnya bukan hanya agama yang selalu dibentuk oleh masyarakatnya, tetapi juga masayarakat dapat dibentuk oleh agamanya. Cliffor Geertz, *Agama Sebagai Sistem Budaya*, dalam Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, (Yogyakarta, Qalam, 2001), hal. 398

Indonesia sebagai salah satu wilayah Timur yang pernah menjadi korban penjajahan beberapa negara juga mempunyai warna wawasan kebangsaan tersendiri. Sebagai negara bekas jajahan, Indonesia yang telah berjuang keras untuk melepaskan diri dari kekuatan asing mempunyai warna wawasan kebangsaan yang anti penindasan dan yang menonjol sekali adalah anti imperialisme dan kolonialisme[44]. Indonesia yang dihuni oleh masyarakat beragamapun khususnya Islam turut mewarnai corak wawasan kebangsaannya. Untuk itu simbol-simbol agama Islampun tidak terelakan telah mengisi semangat wawasan kebangsaan yang menjadi modal perjuangan bangsa ini.

Islam sebagai agama yang dianut mayoritas masyarakat Indonesia telah ikut mewarnai corak wawasan kebangsaan Indonesia dan telah dianut oleh komponen-komponen masyarakatnya, khususnya yang beragama Islam. Penetrasi budaya Barat ke dunia Islam telah melahirkan konflik budaya pro dan kontra terhadap hampir semua gagasan atau pemikiran yang tumbuh subur sebagai hasil dari proses interaksi antara budaya Barat dan Islam, termasuk persoalan wawasan dan identitas kebangsaan sebagai landasan pembentukan sebuah Negara.

Di dunia Islam paling tidak ada dua pandangan besar yang berhubungan dengan wawasan kebangsaan atau nasionalisme. *Pertama*, pandangan yang tidak mengakui keberadaan ideologi kebangsaan atau nasionalisme. Pandangan ini dilhami oleh pandangan keuniversalan Islam yang tidak terbatas oleh negara dan bangsa (*supranasional*). Untuk itu pandangan ini tidak setuju dengan keberadaan ideologi kebangsaan dan negara yang dibentuk atas dasar

---

[44] A. Syafii Ma'arif, *Islam Dan Politik, Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpemimpin (1959-1965),* Jakarta: GIP, 1996, hal. 203.

wilayah, bangsa atau identitas-identitas lainnya[45]. Mereka cenderung masih menganggap bahwa konsep ke*umatan* dan ke*khalifahan* sebagai representasi Islam. Loyalitas manusia hanya diberikan kepada agama sebagai representasi Tuhan[46]. *Kedua*, pandangan yang tidak menolak gagasan ideologi kebangsaan dan bentuk negara-bangsa. Pandangan ini berangkat dari realitas bahwa masyarakat dunia ini terpeta-peta satu dengan yang lainnya, bukan hanya karena perbedaan geografis, tetapi juga mempunyai perbedaan sosial-budaya dan lainnya yang akhirnya membentuk negara-negara berdasarkan identitasnya masing-masing[47]. Pandangan ini menuntut loyalitas komunitasnya kepada Negara-bangsanya. Dari penjelasan ini dapat dipahami bahwa sebab utama pro-kontra terhadap wawasan kebangsaan terletak pada kecenderungan loyalitas sebuah komunitas, apakah loyalitas diberikan kepada agama sebagai

---

[45] P.J. Vatikiotis, *Islam And The State*, (London And New York:: Routledge, 1987), hal.. 36.

[46] Pandangan ini yang cenderung memahami bahwa Islam sebagai sebuah agama sekaligus juga politik (*al-Islâm dînun wa daulataun*), ujung dari paham ini memperjuangkan institusi kenegaraan yang berdasarkan ideology Islam dan pelaksnnaan syar'at. Paham ini banyak dipengaruhi tokoh-tokoh seperti Abul A'la al-Muadudi Pakistan dan Sayyid Qutuhb di Mesir. Abul A'la al-Maududi menggambarkan formasi pemerintahan Islam sebagai "Theo-Demokrasi", dan dalam bentuk pemerintahan itu, umat Islam hanya memiliki "kedaulatan rakyat yang terbatas" di bawah kemahakuasaan Allah. Abul A'la al-Maududi, The *Islamic Law and constitution*, terj. Asep Hikmat, *Hukum dan Konsitusi Sistem politik Islam*, (Bandung: Mizan, 1993), hal. 159-160

[47] Menurut Abdurrahman Wahid (Gus Dur) kesulitan terbesar dalam menacari kaitan antara Islam dengan wawasan kebangsaan terletak kepada sifat Islam yang seolah-olah supranasional. Sebagaimana semua agama, Islam menjangkau keamanusiaan secara menyeluruh, tidak peduli asal usul etnisnya. Tentulah sangat sukar memasukkan nilai-nilai Islam ke dalam konstruk ideologis yang bersifat nasional. Kalau dipaksakan juga, berarti wawasan kehidupan yang dibawakan Islam harus ditundukkan kepada wawasan nasional dari sebuah ideologis. Dan hal ini juga merupakan pemicu gagasan negara Islam. Abdurrahwan Wahid, *Mencari Format Hubungan Agama Dengan Negara*, dalam Kacung Marijan (Ed), *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, (Jakarta: Grasindo, 1999), hal.. 72-73.

representasi dari Tuhan atau kepada negara. Pilihan loyalitas kepada agama cenderung berimplikasi terhadap penegasian terhadap ideology kebangsaan atau nasionalisme[48], dan pilihan terhadap nasionalisme adalah dianggap "pengingkaran" terhadap doktrin agama yang dianggap hanya mengakui paham ke-*umatan* yang dimaknai sebagai komunitas agama (*religious community*) dan *khilâfat* sebagai wujud institusional dari paham ke-*umatan*[49]. Meski ada pertentangan yang sangat jelas antara pandangan yang kontra dan yang pro, tetapi sebuah kenyataan bahwa wawasan kebangsaan atau nasionalisme ini telah menjadi ideologi negara-negara termasuk negara-negara yang dihuni oleh mayoritas umat Islam [50].

---

[48] Nasionalisme adalah paham kebangsaan, yang merupakan ekspresi identitas yang didasarkan pada asumsi-asumsi bersama atas kebutuhan komunitas masyarakat untuk menjadi bangsa dan membentuk sebuah negara. Benedict Anderson, *Komunitas-Komunitas Imajiner: Renungan tentang asal-usul dan penyebaran Nasionalisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar-Insist, 1999), hal. 3 Nasionalisme yang dibangun dengan dasar etnisitas, bahasa, agama, wilayah dan identitas-identitas lainnya yang menjadi kehususan suatu bangsa adalah bentuk awal dan sederhana dari bentuk nasionalisme yang lebih luas Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*, Bandung, Mizan, 1998, hal. 19. Sementara pemahaman nasionalisme yang lebih luas lebih dipahami dari relasi antar negara bangsa, yakni menekankan kepada gagasan dan gerakan kesatuan dan kemerdekaan politik.

[49]Penolakan terhadap wawasan kebangsaan terjadi karena adanya penolakan terhadap loyalitas kebangsaan, dan menghendaki loyalitas kepada agama dan wawasan kebangsaan baginya adalah Ikatan kebangsaan berdasarkan keastuan agama (*umat*). Lihat Ira m. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), hal.. 36. Kritik atas wawasan kebangsaan yang seacara ideologis termanifesatikan dengan nasionalisme juga dilakukan oleh Muhammad Arkoun cendekiawan muslim terkemuka. Menurutnya Nasionalisme sebagaimana sekularisme adalah penyakit bagi umat Islam yang telah mencabut dan menghapus tradisi institusional politik Islam. Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam*, (San Fransisco: Westview Press, 1994), hal.. 27.

[50]A. Syafii Ma'arif menjelaskan bahwa gagasan negara bangsa di dunia Islam telah mendorong umat Islam menegaskan identitasnya dalam sistem negara kebangsaan. Sistem ini sering kali menghancurkan visi universalisme Islam. Namaun ia juga

Pro dan kontra terhadap wacana wawasan kebangsaan dalam perkembangan pemikiran politik Islam di Indonesia bukan hanya karena perbedaan landasan pemikiran diantara komponen umat Islam secara internal, tetapi juga sangat dipengaruhi dan berhubungan dengan kebijakan-kebijakan (*policy*) yang dikeluarkan oleh pemerintah dalam menciptakan stabilitas politikya. Untuk itu perbincangan wawasan kebangsaan di Indonesia sejak kelahirannya selalu terjadi perdebatan secara interaktif antara komponen masyarakat dan penguasa. Karena bagaimanapun pemerintah juga mempunyai kepentingan untuk menjaga keutuhan bangsa ini sebagai sebuah Negara-bangsa demokratik yang utuh dan selalu mencegah upaya-upaya yang menjadikan negara ini menjadi negara theokratik [51].

Di masa orde baru yang lahir sejak tahun 1966, upaya-upaya pencegahan terhadap pendirian negara theokratik terjadi secara repressif, baik melalui deideologisasi organisasi kemasyarakatan dan partai politik selain Pancasila, ataupun depolitisasi organ-organ lain yang mempunyai potensi politik, sehingga terjadi penyumbatan aspirasi masyarakat tentang gagasan-gagasan alternatif wawasan kebangsaan baik yang mendukung ataupun yang menolak atau yang

---

mengatakan bahwa keberadaanya adalah sebuah realitas yang harus dilalui. Dan ia meaykini bahwa keberadaannya di dunia Islam tidak akan bertahan lama, karena bagi Islam sesama muslim adalah bersaudara tidak terpisahkan oleh identitas etnitas. Nasionalisme baginya adalah agama yang semu. A Syafii Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1993), hal.. 207. Pendapat senada disampaikan oleh Rashid Ridho yang dikutip John L. Elposito melihat wawasan kebangsaan sebagai sebuah realitas. John L Elposito, *Islam and politics*, (New York: Syracuse University Press, 1987), hal.. 63.

[51]Kecurigaan pemerintah terhadap Islam politik menurut Bakhtiar Effendy terjadi sejak kepemerintahaan Soekarno dan diteruskan oleh kepemerintahan Soeharto. Partai-partai Islam dianggap sebagai pesaing kekuasaan yang potensial merobohkan landasan negara yang nasionalis. Bakhtiar Effendy, *Islam Dan Negara: Transformasi Pemikiran Dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta:: Paramadina, 1998), hal.. 2

berupaya mengakomodasikan keduanya. Salah satu komponen bangsa yang selalu terlibat aktif dalam perbincangan dan perdebatan seputar wawasan kebangsaan ini adalah Nahdlatul Ulama (NU).

Kelahiran Nahdlatul Ulama di Indonesia merupakan salah bentuk respon kalangan ulama tradisional terhadap kecenderungan gerakan reformasi Islam yang dikhawatirkan merusak tradisi keagamaan yang dianggap sebagai sesuatu yang dianggap bid'ah. Pada tanggal 31 Januari 1926, menurut KH. Abdul Muchith Muzadi organisasi NU didirikan dipicu langsung oleh tindakan penguasa baru Arab Saudi yang berpaham Wahabi menerapkan program pemurnian Islam secara berlebihan, seperti penggusuran petilasan sejarah Islam, pelarangan mauludan, pembacaan dibaan, pembacaan barjanzi dan lainnya yang dianggap mengarah kepada kultus individu[52]. Menurutnya alasan lainnya adalah keinginan penguasa Arab Saudi berkeinginan menjadi Khalifah tunggal dunia Islam setelah kekhalifahan dibubarkan di Turki[53]. Hal ini dapat dibuktikan dengan upaya-upaya penyelenggaraan Muktamar Khilafah di Arab Saudi, meskipun akhirnya mengalami kegagalan. Pandangan serupa juga disampaikan Andree Feillard, bahwa NU didirikan setelah menyikapi peristiwa besar yang menyangkut umat Islam pada tahun 1924, yaitu penghapusan *khalîfah* oleh Turki dan serbuan kaum Wahabi ke Mekkah.[54] Dalam menyikapi ini kalangan ulama tradisional memberikan pandangan-pandangan yang cukup sederhana yaitu mempertahankan tata cara ibadah keagamaanya yang pada saat itu dipertanyakan oleh kalangan Wahabi, seperti membangun kuburan, ziarah

---

[52]KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, (Surabaya, Khlaista, 2007), hal. 33

[53]KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 33

[54]Andree Feillard, *NU Vis-a-Vis Negara Pencarian Isi, Bentuk dan Makna,* (Yogyakarta:, Lkis, 1999), hal.. 11.

kubur, pemghormatan terhadap para Wali, ajaran madhab Syafi'iyah dan lain-lain. Dalam Kongres al-Islam setelah tahun 1924 terjadi perbedaan pendapat antara kalangan pembaharu dan kalangan tradisional.

Pada bulan Januari 1926, sebelum kongres al-Islam di Bandung, suatu rapat antara organisai pembaharu di Cianjur memutuskan untuk mengirim dua orang dari kalangan pembaharu ke Mekkah.[55] Satu bulan kemudian, Kongres al-Islam tidak menyambut baik gagasan kalangan tradisionalis yang diwakili oleh KH.Wahab Hasbullah yang menyarankan agar usul-usul kaum tradisionalis tentang praktek keagamaan dibawa oleh delegasi dari Indonesia. Penolakan ini karena kalangan pembaharu setuju dan menyambut baik dengan upaya pembersihan tradisi keagamaan di Saudi Arabia. Penolakan ini mendorong kalangan tradisional berinisiatif menentukan delegasi tersendiri dengan membentuk Komite Hijaz yang kemudian pada tanggal 31 Januari 1926 menjadi Nahdlatul Ulama (NU).[56]

Nahdlatul Ulama (NU) sebagai salah satu organisasi besar dengan kekuatan massa sangat banyak sejak awal telah menjadi salah satu kekuatan bangsa Indonesia dalam memperjuangkan dan mempertahankan kemerdekaan serta menentukan sistem politik negara ini. Dengan pandangan-pandangan yang khas, NU ikut terlibat dalam menentukan dan mengisi kemerdekaan Indonesia. Salah satu bentuk gagasan NU yang sangat bermanfaat bagi keutuhan bangsa ini adalah gagasan yang menyangkut wawasan kebangsaan[57].

---

[55]Andree Feillard, *NU Vis-a-Vis Negara*, hal. 11

[56]KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran,* hal. 34. Lihat juga Andree Feillard, *NU Vis-a-Vis Negara*, hal. 11

[57]Istilah "wawasan kebangsaan" secara resmi digunakan Nahdlatul Ulama (NU) dalam keputusan Muktamar ke-29 Nahdlatul Ulama tahun 1994 di Cipasung, Tasikmalaya, Jawa Barat. Dalam keputusan ini NU menyatakan bahwa bangsa adalah sekelompok orang yang oleh karena berada di wilayah geografis tertentu dan memiliki kesamaan,

Di awal kemerdekaan, sejak berdiri negara ini, Nahdlatul Ulama mempunyai komitmen kuat untuk mempertahankan kemerdekaan republik ini. Upaya menjaga NKRI ini dibuktikan dengan dikeluarkannya Resolusi Jihad NU pada tahun 22 Oktober 1945 dan 29 Maret 1946 untuk mempertahankan kemerdekaan RI dari segala penjajahan. Pada kedua resolusi jihad, Nahdhatul Ulama (NU) mengakui negara Indonesia sebagai sebuah negara Republik Indonesia, dan mempertahankannya adalah wajib menurut agama. Dari pernyataan ini dapat dipahami bahwa NU termasuk komunitas muslim yang mendukung wawasan kebangsaan, meski alasan-alasannya bersifat theologis[58]. Pembelaan terhadap format negara bangsa dengan landasan doktrin agama merupakan upaya akomodasi antara Islam dan wawasan kebangsaan.

Di masa orde baru wawasan kebangsaan NU diperjelas dengan gagasan-gagasan kebangsaan NU yang ditulis oleh salah satu tokoh NU Terkemuka KH. Achmad Siddiq , wawasan kebangsaan harus didasarkan kepada negara nasional yang didirikan bersama oleh seluruh rakyat. Bahkan penguasa negara (pemerintah) yang sah harus ditempatkan pada kedudukkan yang terhormat dan ditaati, selama tidak menyeleweng , memerintah ke arah yang bertentangan

---

kemudian mengikatkan diri dalam satu sistem dan tatanan kehidupan. Pengelompokan ini dianggap sebagai sebuah realitas kehidupan yang diyakini merupakan bagian dari kecenderungan dan kebutuhan manusia yang fitri. Untuk itu, wawasan kebangsaan tidak bertentangan dengan universalitas Islam. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulamâ': Solusi Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*, (Surabaya: Diantama, 2006), . hal. 645. Lihat juga Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, (Yogyakarta: Lkis-IAIN Sunan Ampel, 2007), hal. 268

[58]Konseptualisasi hubungan prilaku empiric dengan aspek ketuhanan dalam sejarah Islam dikenal dengan Ilmu kalam atau Ilmu tauhid. Ilmu tersebut di dunia Barat dikenal dengan istilah "Theologi". Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, (Yogyakarta:SIpress, 1992), hal. 91

dengan hukum dan ketentuan Allah.[59] Pandangan ini nampak kontraversial ditengah perkembangan politik Islam yang menghendaki negara Islam. Karena pernyataan KH. Achmad Siddiq ini mengisyaratkan pengakuan terhadap negara nasional yang didasarkan kepada kedaulatan rakyat, dan penolakannya terhadap negara Islam.

Meski Nahdlatul Ulama (NU) sejak awal kelahiran orde baru termarginalkan dan selalu dicurigai sebagai kelompok anti orde baru karena mendukung demokrasi terpemimpin serta kritis sepanjang perjalanan kekuasaannya, namun masih membuktikan kesetiaannya kapada negara dengan selalu terlibat aktif dalam proses penyelesaian masalah-masalah kebangsaan. Hubungan yang kurang baik antara NU dan Negara pada masa ini tetap berlangsung sampai pada ketika NU dipimpin oleh KH. Abdurrahman Wahid [60]. Posisi KH.Abdurrahman Wahid pada masa ini merupakan representasi dari komunitas NU yang mempunyai hubungan kurang baik dengan negara disatu pihak dan representasi komunitas tradisional yang bersebrangan dengan kalangan Islam modernis di pihak lain[61]. Posisi inilah yang betul-betul memarginalkan NU secara politis, sosial maupun budaya. Kesadaran akan posisi tersebut, NU nampak melakukan langkah-langkah strategis dengan melepaskan diri secara formal dari ikatan-ikatan partai politik (*khittah*) dan membangun jaringan antar komponen bangsa lintas agama dan kelompok yang

---

[59]KH. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, (Surabaya, Khalista-LTNU, 2006), hal.66. Lihat juga Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi, Relasi-Realsi Kuasa, Pencarian Wacana Baru,* (Yogyakarta,: Lkis, 1994), hal..130

[60]Laode Ida, *Gus Dur di Antara Keberhasilan dan Kenestapaan*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1999), hal.. 71.

[61]Laode Ida, *Gus Dur di Antara Keberhasilan*, hal. 71

merasa dirugikan dengan kebijakan-kebijakan pemerintah serta aktifitas komunitas eksklusif lainnya [62].

Kajian NU pada masa ini semakin menarik bukan hanya karena pribadi ketua umum PBNU, KH. Abdurrahman Wahid atau Gus Dur dianggap sebagai sebuah fenomena yang kontraversial, tetapi juga karena pengembangan perhatian NU terhadap wawasan kebangsaan beranjak dari persoalan ideologis antara negara dan agama kepada persoalan sosial kemasyarakatan, diantaranya adalah pluralisme dan civil society. Perhatian NU yang cukup kuat dengan persoalan ini membawa NU menjadi institusi advokasi masyarakat yang sering berhadapan dengan negara. Pilihan NU untuk tampil sebagai pengayom masyarakat dengan kesiapan menanggung segala implikasinya, diduga kuat karena beberapa hal. *Pertama,* karena pemerintah di masa ini dianggap sebagai penguasa otoriter yang tidak aspiratif dengan kepentingan masyarakat. Posisi pemerintah terlalu kuat dan menghegemoni seluruh kekuatan elemen bangsa ini, sehingga posisi masyarakat menjadi sangat lemah di hadapan pemerintah [63]. Dan *kedua*, akibat dari dominannya negara atas seluruh kehidupan, maka proses pembodohan dan segala bentuk penindasan menimpa masyarakat, khususnya masyarakat bawah . Dan dari akibat ini, secara internal komunitas NU yang mayoritas masyarakat bawah adalah elemen yang paling merasakan dampak ini. Maka perhatian NU terhadap wawasan kebangsaan seperti ini adalah juga upaya pembelaan NU terhadap komunitasnya yang selama ini termarginalkan oleh kebijakan-kebijakan pemerintah orde baru. Dan secara ekternal, langkah-

[62]Nahdlatul Ulama (NU) melalui Gus Dur mengembangkan gagasan dan gerakannya yang lebih strategis dan inklusif paling tidak dengan tiga pilar utama yaitu Pancasila, Nasionalisme dan Demokrasi. Laode Ida, *Gus Dur di Antara Keberhasilan*, hal, 81-85.

[63]Lihat Muhammad AS. Hikam, *Poitik Kewarganegaraan Landasan Redemokratisasi di Indonesia*,(Jakarta: Erlangga, 1999), hal.. 42-43.

langkah ini juga merupakan perwujudan dari wawasan kebangsaan NU yang inklusif yang meliputi semua kelompok lintas agama ataupun kelompok lainnya.

Ketika gelombang reformasi bergolak di pertengahan tahun 1998 yang dipelopori oleh elemen mahasiswa dan berhasil meruntuhkan regim orde baru yang dinahkodai Soeharto, muncul harapan baru akan adanya perubahan kebijakan-kebijakan pemerintah yang aspiratif terhadap kepentingan rakyat. Peralihan kepemimpinan dari Soeharto ke Habibi adalah masa transisi yang cukup rawan masalah-masalah yang selama ini terpendam dimasa orde baru. Tuntutan dari seluruh elemen bangsa ini adalah adanya perubahan di segala sektor kehidupan. Maka proses demokratisasi, keterbukaan , supremasi sipil dan supremasi hukum adalah warna awal dari orde reformasi. Hal ini masih berlanjut ketika KH.Abdurrahman Wahid atau Gus Dur terpilih menjadi Presiden ke- 4 menggantikan Habibi lewat SU MPR tahun 1999.

Euphoria kebebasan orde reformasi dari kekuasan otoriter orde baru diekpresikan dengan bentuk-bentuk yang sangat beragam , mulai dari upaya melepaskan diri dari NKRI sampai upaya pencarian dan pengukuhkan kembali wawasan kebangsaan Indonesia. Bagi elemen-elemen bangsa yang mempunyai potensi politik juga mulai tergerak untuk membuat partai politik. Kondisi ini juga mewarnai kegelisahan NU untuk memilih: apakah tetap dengan jati dirinya sebagai ormas keagmaan atau ikut langsung atau tidak langsung terlibat dalam dunia politik. Godaan politik ini nampaknya tidak terbendung dan NU secara formal memfasilitasi terbentuknya partai kebangkitan bangsa (PKB).

Kelahiran PKB yang difasilitasi oleh NU telah banyak menyerap energi NU untuk mendukungnya., bahkan ketika KH.Abdurrahman Wahid menjadi presiden, NU " seolah-olah " lebih getol mendukungnya daripada PKB. Energi

NU yang banyak terserap dalam pergulatan politik ini, nampak sekali berkurangnya perhatian terhadap aspek lain yang selama ini menjadi wilayah garapannya dan wawasan kebangsaannya[64].

Nahdlatul Ulama (NU) sebagai organisasi kemasyarakatan keagamaan (*jami'iyyah ijtimâ'iyyah dîniyyah*) senantiasa berpijak dari landasan Theologi yang dianutnya, yang popular dikenal dengan *ahlu al-Sunnah wa al-Jamâah* dalam setiap melaksanakan aktifitasnya. Landasan theologi ini yang selama ini bukan hanya menjadi landasan berpijak tetapi juga sumber inspirasi bagi peran NU dalam partisipasi pembangunan kehidupan berbangsa dan bernegara. Peran ini tidak hanya karena NU mempunyai simpatisan yang cukup banyak dan berpengaruh, tetapi lebih dari itu karena landasan theologi yang dianutnya memungkinkan NU dapat berinteraksi secara terbuka dengan elemen lain[65].

Dengan berbagai nuansa pro dan kontra atas wawasan kebangsaan sebagai inspirasi pembentukan sebuah Negara, Nahdlatul Ulama (NU) adalah salah satu elemen bangsa yang cenderung mendukung konsep dan wawasan kebangsaan atau nasionalisme dan cenderung menolak paham ke*umatan* ekslusif dan *khilâfat*. Bagi Nahdlatul Ulama (NU), negara kesatuan republik Indonesia (NKRI) adalah bentuk final yang harus dipertahankan diperjuangkan.

---

[64]KH. Hasyim Muzadi menyatakan bahwa sejak Abdurrahman Wahid menjadi Presiden, PBNU mempunyai kesibukan yang luar biasa, diantaranya adalah; *pertama*, memandu kegelisahan, keributan dan kemarahan ummat yang diakibatkan oleh hujatan kepada Abdurrahman Wahid melalui media. *Kedua*, PBNU menjadi pengantar dan pendamping kyai-kyai yang mau bertemu dengan Abdurrahman Wahid. Ceramah KH. Hasyim Muzadi dalam acara Rakernas dan Munas Alim Ulama Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) di Hotel Sari Pan Pasific, Jakarta pada tanggal 13-14 Agustus 2001.

[65] Hal ini nampak sekali dalam salah satu kaidah nalar kebudayaan NU yaitu *al-Muhâfadzah 'alâ al-Qadîm al-Shâlih wa al-Akhdzu bi al-Jadîd al-Ashlah*. KH. Achmad Siddiq, Khittah Nahdliyyah, hal. 67.

Kecenderungan NU ini telah mendapat kritik dari berbagai kalangan dan cenderung dituduh sebagai komunitas oportunis dan tidak konsisten kepada ajaran Islam. Bahkan argumentasi-argumentasi yang dibangun NU untuk mendukung keberadaan Negara nasional atau NKRI dengan menggunakan nalar agama dipandang sebagai bentuk alasan politik saja atau bahkan lebih jauh adalah salah satu dari bentuk politisasi agama[66].

[66]Lihat Asep Saeful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama: Pergulatan Pemikiran Politik Radikal dan Akomodatif*, (Jakarta, LP3ES, 2004), hal. 132

Bab II

PEMIKIRAN DAN GERAKAN NAHDLATUL ULAMA (NU)

Untuk memahami produk pemikiran dan gerakan sebuah organisasi harus dipahami lebih dahulu latar belakangnya, tanpa upaya ini sangat dimungkinkan pemahaman tentangnya akan mengalami kegagalan atau paling tidak akan terjadi kesalahpahaman. Nahdlatul Ulama (NU) yang bukan hanya berwujud organisasi kemasyarakatan keagamaan (*jami'yyah ijtimâ'iyyah dîniyyah*), tetapi juga merupakan komunitas (*jamâ'ah*) mempunyai berbagai macam varian tradisi pemikiran dan prilaku keagamaan khas yang sulit untuk bisa dijelaskan dan dikategorisasi secara tepat[1]. Untuk itu, untuk memahami wawasan kebangsaan NU, sebelumnya harus memahami dasar-dasar pemikiran dan perkembangan NU. Bab ini akan membahas secara umum tentang; dasar-dasar pemikiran NU, pemikiran politik NU, khittah NU dan perkembangan NU dengan berbagai perubahan bentuknya sebagai organisasi kemasyarakatan keagamaan dan keterlibatnya sebagai partai politik. Keempat bahasan tersebut dianggap penting untuk dikemukan di sini, karena keempat persoalan tersebut senantiasa menjadi rujukan dan pedoman berpikir dan beraktifitas komunitas NU.

A. DASAR-DASAR PEMIKIRAN NAHDLATUL ULAMA (NU)

Nahdlatul Ulama (NU) terlahir sebagai organisasi kemasyarakatan keagamaan atau *Jami'yyah Ijtimâ'iyyah Dîniyyah* yang secara historis terjadi melalui proses yang cukup panjang dengan latar belakang dan argumentasi baik secara umum atau khusus yang menyertai keberadaanya, diantaranya adalah latar belakang dan argumentasi keagamaan atau theologis, karena salah satu persoalan yang mendorong kelahiran NU adalah perbedaan paham keagamaan, antara paham

---

[1] Lihat KH. Abdul Mucnith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, (Surabaya: Khalista, 2007), hal. 35

kegamaan yang dianut kalangan ”modernis” dan ”tradisionalis”.[2] Untuk itu, NU yang sering diklaim sebagai salah satu representasi komunitas muslim yang tradisionlis memiliki kekhususan corak paham keagamaan yang secara khusus memiliki perbedaan dengan paham keagamaan komunitas yang dianggap ”modernis”. Nahdlatul Ulama didirikan oleh para ulama yang sebelumnya memiliki wawasan keagamaan yang sama, yang membudaya dan menjadi karakteristik organisasi, yang meliputi pandangan, sikap dan tatacara pemahaman, penghayatan, dan pengamalan ajaran agama, bahkan sampai tingkah laku sehari-hari[3]. Dan untuk memahami NU secara utuh, dalam bab ini akan dibahas tentang landasan tradisi pemikirann NU yang menjadi rujukan dalam setiap pelaksanaan aktifitasnya.

1. SUMBER AJARAN

Nahdlatul Ulama (NU) mendasarkan sumber ajaran pokoknya kepada *al-Qur'an, as-Sunnah, al-Ijmâ'* dan *al-Qiyâs*[4]. Sekilas, pemahaman atas sumber ajaran ini tidak menjadi sesuatu yang aneh dan ganjil, tetapi kalau dipahami dan dianalisa lebih dalam sumber ajaran selain *al-Qur'ân*[5] dan *as-Sunnah*[6], *yaitu ijmâ'*[7] dan *qiyâs*[8] bisa dipersoalkan dan diperdebatkan. Penempatan *Ijmâ'* dan *Qiyâs* sebagai sumber ajaran disini mungkin dapat dipahami dengan beberapa kemungkinan; *pertama*, maksud ijma' dan qiyas disini adalah produk dari proses

---

[2] Lihat Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara:Pencarian isi,Bentuk dan Makna*, hal.9

[3]KH. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, hal. 1

[4]KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 38

[5]*Al-Qur'an* adalah kalam (firman) Allah yang diturunkan melalui malaikat jibril (*rûh al-Amîn*) kedalam jiwa Nabi Muhammad SAW dengan lafadz-lafadz bahasa Arab dan maknanya yang benar yang dijadikan hujjat bagi rasulallah, pedoman bagi manusia dan mempunyai nilai ibadah dalam membacanya. Abdul Wahab khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh.* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978) , hal. 23

[6]*Al-Sunnah* adalah segala apa yang disandarkan kepada Rasulallah SAW yang berupa perkataan, perbuatan, dan pernyataanya. Dari pengertian ini al-Sunnah terbagi tiga; *Qauliyyah, Fi'liyyah* dan *Taqrîriyyah*. Abdul Wahab khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh* , hal. 36

[7]*Ijmâ'* adalah kesepakatan seluruh ulama' ahli ijtihad tentang ketetapan hukum syari'at pada waktu tertentu setelah kewafatan Rasulallah SAW. Abdul Wahab khallaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh* , hal. 45

[8]*Qiyâs* adalah menganalogikan kejadian yang tidak ada nash hukumnya kepada kejadian yang ada nash hukumnya, dengan menyamakan illat hokum yang ada pada kedua kejadian tersebut. Abdul Wahab khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh* , hal. 52

ijmâ' dan *Qiyâs* secara *qouli*, bukan ijma' dan qiyas itu sendiri. *Kedua*, *Ijmâ'* dan *Qiyâs* digunakan sebagai methode (*manhaji*) *istimbât* hukum yang hasilnya dapat digunakan sebagai acuan sumber hukum. Dan *ketiga*, kemungkinan pemahaman terhadap Ijma' dan qiyas di sini dalam pemahaman keduanya, yaitu *qouli* (produk) dan *manhaji* (methodologis), disatu sisi keduanya dianggap sebagai salah satu bentuk produk, pada sisi yang lain dipahami sebagai methode *istimbât* hukum. Hal ini nampaknya dapat dipahami bahwa penempatan *Ijmâ'* dan *Qiyâs* dalam sumber ajaran dalam NU bisa diartikan sebagai produk istimbat hukum sekaligus juga methodologinya.

Secara ideal, hirarkis sumber ajaran pokok dalam NU itu adalah *al-Qur'ân, al-Sunnah, Ijmâ'* dan *al-Qiyâs*[9], namun dalam prakteknya, komunitas NU terkadang lebih cenderung menggunakan produk-produk hukum hasil *Ijmâ'* dan *Qiyâs* para Ulama'-ulama'nya daripada pengambilan hukum langsung dari *al-Qur'ân* dan *al-Sunnah*. Hal ini nampak dari kecenderungan tradisi komunitas NU untuk lebih menggunakan kitab-kitab klasik atau yang dikenal dengan kitab kuning. Dan praktek ini juga yang banyak dikritik oleh sebagian masyarakat atau komunitas yang lain, bahkan sering muncul stigma bahwa keislaman NU adalah *sinkretis*, atau Islam kejawaan atau bahkan Islam keindonesiaan[10]. Tradisi ini, bagi kalangan puritan dianggap tidak benar, karena pola ini dianggap keislaman NU tidak murni, bahkan dianggap tidak sesuai lagi dengan ajaran Islam. Karena bagi kalangan puritan hanya al-Quran dan al-Sunnah yang dijadikan sumber ajaran dalam Islam.

Dalam kontek ini, ada dua hal yang dapat dipahami dari realitaas itu, *pertama*; bahwa NU secara ideal seperti juga komunitas Islam lainnya meyakini *al-Qurân* dan *al-Sunnah* sebagai sumber ajaran primer, dan produk-produk hasil

---

[9]KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 66

[10]Dengan kaidah *al-Muhâfadzah 'alâ al-Qadîm al-Shâlih wa al-Akhdzu bi al-Jadîd al-Ashlah*, NU bisa menerima kehadiran budaya dan mengembangkannya sesuai dengan norma agama. Dalam konteks Indonesia terjadi pemahaman keislaman keindonesiaan. Lihat KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 73

istimbat hukum dengan berbagai methodologynya termasuk *Ijmâ'* dan *Qiyâs* sebagai sumber sekunder operasional. *Kedua*, NU masih cenderung menganggap bahwa istimbat hukum melalui pendapat Ulama'-Ulama' dalam kitab-kitab klasik atau sering lebih dikenal dengan kitab kuning itu merepresentasikan istimbat hukum dari *al-Qur'ân* dan *al-Sunnah*. *Ketiga*, tidak semua orang mempunyai kompetensi dan kemampuan untuk melakukan istimbat hukum langsung dari *al-Qur'ân* dan *al-Sunnah*. Dan *keempat*, NU mempunyai pilihan yang jelas dalam menentukan dan menggunakan methodology dalam istimbat hukum, seperti *Ijmâ', Qiyâs* dan mungkin lainnya. Hal ini lebih menggunakan dan mengikuti prosedur baku dalam istimbat hukum daripada istimbat hukum langsung dari *al-Qur'ân* yang mungkin tidak mempunyai pilihan methodologi. Dawam Rahardjo mengutip A. Mukti Ali bahwa methodologi Fiqih adalah salah satu bentuk methode ijtihad dan ilmiyah, bahkan methode ini sudah menjadi paradigma yang mapan dan telah menjadi konsensus[11].

2. AHLU AL-SUNNAH WA AL-JAMÂ'AH

Ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah berasal dari kata *ahlun* artinya golongan, *sunnah* artinya *hadîst*, dan *jamâ'ah* berarti mayoritas. Jadi *ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* adalah golongan orang-orang yang ibadah dan tingkah lakunya selalu berdasarkan al-Qur'an, al-Hadist, atsar para sahabat dan jumhur ulama'[12]. Istilah *ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* atau disingkat dengan ASWAJA sebagai suatu paham theologies dikenal pada masa al-Asy'ari (260-324 H/873-935 M). Ia dianggap sebagai salah satu pendiri dan tokoh paham ini. Secara textual ataupun lisan, ia sendiri sejauh ini belum pernah mengenalkan paham ini, juga para pengikutnya seperti al-Baqilani (w. 403 H), al-Bhagdâdi (w. 429 H), al-Juwaini (w. 478 H), al-Ghazâli (w. 505 H) dan asy-Syahrasyani (w. 548 H). Istilah paham ini dikenalkan oleh az-Zabidi (w. 1205 H) yang menyatakan bahwa paham *ahlu*

[11] Asep Saeful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama; Pergulatan Pemikiran Politik Radikal Dan Akomodatif*, dalam pengantar, hal. xxvi

[12] Munawir Abdul Fattah, *Tradisi Orang-Orang NU*, (Yogyakarta: Pustaka Peasntren, 2006), hal.7

al-Sunnah wa al-Jamâ'ah adalah pengikut al-Asy'ari dan al-Maturidi (w.333 H/944 M)[13].

Sejak awal NU didirikan, secara ideologis NU menyatakan bahwa jurisprudency Islam organisasi ini didasarkan pada paham *Ahl al-Sunnah wa al-jamâ'ah*. ASWAJA NU pertama kali dikenalkan oleh kelompok pengajian *Taswîr al-Afkâr* , pimpinan KH. Wahab Hasbullah sebagai cikal bakal pendirian NU di Suarabaya. Dalam kitab *Qanûn al-Asâsi* sebagai "kitab rujukan" *jamâ'ah* dan *jam'iyyah* NU tidak pernah menyebutkan secara jelas tentang ASWAJA NU, beliau hanya menyebutkan tentang anjuran warga NU untuk mengikuti madzhab Fiqh empat[14]. Rumusan ASWAJA sebagai paham yang mengikuti al-Asy'ary dan al-Maturidy dalam bidang Aqidah, empat madzhab dalam bidang fiqh dan mengikuti al-Junaidi al-Bhagdadi dan al-Ghazâli dalam bidang Tasawuf dikenalkan oleh KH. Bisri Musthofa dari Rembang. Konsep ASWAJA diambil dari kitab *al-Kawâkib al-Lam'ah* karya KH. Abul Fadhal, Tuban yang kemudian disahkan dalam Muktamar NU XXIII di Solo (1962) dan difinalkan oleh para kyai-kyai senior NU yang editornya antara lain adalah KH. Bisri Syamsuri (Denanyar, Jombang) dan Kiai Turaichin Adjhuri (Kudus)[15].

Sudah lama keberadaan ASWAJA NU tidak pernah diperdebatkan dan dipersoalkan dikalangan komunitas NU secara umum, bahkan sebagian ulama'-ulama' NU telah menganggap bahwa ASWAJA itu identik dengan keberadaan Islam itu sendiri. Mengkritik ASWAJA berarti juga mengkritik Islam, dan

---

[13]KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 25-26

[14]Dalam kitab *al-Qanûn al-Asasi* , KH. Hasyim Asy'ari hanya menganjurkan komunitas NU untuk mengikuti cara berpikir dan tradisi ulama-ulama yang telah ada sebelumnya yang mempunyai sanad secara langsung dengan generasi sebelumnya. Dan ia hanya mempercayai madzhab empat, dengan alasan; sanad yang shohih, sudah terdokumentsikan dalam sebuah kitab yang masyhur (popular), dan pendapat-pendapatnya harus teliti dan terperinci dengan berbagai penjelasan tentang; pendapat-pendapat yang unggul (*rajih*), *khas-aam, muthlaq-muqayyad, dan al-Masail al-Mukhtalifah fih*. Hasyim Asy'ari, *al-Qanûn al-Asasi li Jamiyyati Nahdhat al-Ulama'*, tt, hal.53-57. Bahkan Ia mengatakan bahwa siapa saja yang belajar dari imam mdzhab empat, ia adalah penjaga ilmu-ilmu (keagamaan, pen). Dan baransiapa yang ingin mendapatkan ilmu-ilmu (agama) harus melalui Imam Madzhab empat. Hasyim Asy'ari, *al-Qanûn al-Asasi li Jamiyyati Nahdhat al-Ulama'*, tt, hal.53

[15]Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, (Yogyakarta:Lkis, 2004), hal.49

bertentangan dengan konsep ASWAJA berarti bertentangan dengan Islam. Namun akhir-akhir ini beberapa tokoh NU mulai mengkritisi keberadaan ASWAJA, diantaranya adalah KH.Said Aqil Siradj. Ia menginginkan ada upaya redefinisi ASWAJA yang cenderung eklusif menjadi lebih inklusif. Sehingga ia juga mengkritik kemapanan konsep ASWAJA yang bersandar pada Imam madzhab empat dalam bidang fiqh, dan dalam bidang Tasawuf berpegang kepada al-Junaid al-Bhagdadi dan al-Ghazâli, serta mengikuti al-Asy'ary dan al-Maturidy dalam bidang kalam.

Gambaran di atas mencerminkan paling tidak ada kelompok yang berusaha memahami ASWAJA dalam pandangan yang berbeda, satu pihak melihat ASWAJA sebagai sesuatu yang permanent dan tidak bisa berubah, sementara di pihak yang lain memandangnya sebagai sesuatu yang bisa berubah dan diperbaiki. Sementara yang lain, berusaha mengakomodasi keinginan dua arah tersebut dengan menempatkan ASWAJA bukan sebagai produk jadi secara *qouly*, tetapi melihat ASWAJA sebagai methodology (*manhhajy*). Pilihan ini nampaknya lebih longgar daripada kedua pilihan di atas. Hal ini juga nampak menganut prinsip *al-Mukhâfadzah ala al-Qadîm al-Shâlih wa al-Akhdzu bi al-Jadîd al-Ashlah* yang selama ini menjadi paradigma nalar perkembangan tradisi NU[16].

Dalam tradisi pemikiran Islam, methodologi (*manhaj*) pemikiran secara global memiliki dua kecenderungan dalam upaya memahami berbagai persoalan; *pertama*, *taqdîm al-Aql 'alâ al-Nash* yaitu mendahulukan otoritas kekuatan akal daripada nash. Methode ini dalam catatan sejarah Islam banyak digunakan oleh pengikut aliran Mu'tazilah dan Qadariyyah. *Kedua, taqdîm al-Nash 'alâ al-'Aql* yaitu mendahulukan nash atas otoritas kekuatan akal. Salah satu kelompok yang menggunakan methode kedua adalah *ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Apabila manhaj itu dihubungkan dengan paham aqidah maka peran akal dan naql

[16]KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 73

berhubungan dengan masalah tuhan dan hubungan manusia dengan Nya, dan apabila dihubungkan dengan masalah fiqh maka peran akal dan naql itu berhubungan dengan perbuatan manusia (*mukallaf*), sedangkan dalam konteks akhlak atau tasawuf maka peran akal atau naql berhubungan dengan faham tentang hubungan spiritual antara manusia dengan Tuhan.

Baik dalam ruang lingkup akidah, fiqh ataupun tasawuf, faham aswaja memiliki kecenderungan menggunakan methode berfikir *taqdîm al-Nash 'alâ al-'Aql* yaitu berorientasi mengutamakan nash dari pada akal[17]. Aswaja tidak terlalu banyak menggunakan *ta'wîl,* sehingga memberi pengertia bahwa nash dalam agama harus selalu sejalan dengan makna yang ditangkap oleh akal. Akal hanyalah alat bantu untuk memahami nash. Penggunaan methode ini juga karena akal dianggap mempunyai keterbatasan.

Keperbedaan pilihan atas methode pemikiran ini kemudian berkembang semacam institusi dalam bentuk firqah, madzhab dan aliran yang sering memicu konflik antara sesama muslim. Konflik yang terjadi diantara kelompok-kelompok Islam dilatarbelakangi oleh keperbedaan methode pemikiran diawali oleh kecenderungan klaim kebenaran absolut yang dimiliki oleh masing-masing kelompok atau madzhab. Untuk mengurangi konflik yang dilatarbelakangi oleh keperbedaan tersebut, harus dikembangkan paradigma *tasâmuh* (toleransi) dan menanamkan kesadaran bahwa tidak ada kebenaran absolut yang dimiliki manusia. Berbagai methode ini hanya sebagai salah satu upaya mencari kebenaran menurut pendekatan yang diyakini, dan semuanya adalah bersifat ijtihadi, yang pasti benar adalah nash-nash agama, sedangkan nalar dan penafsirannya hanyalah usaha untuk memahami nash dengan jalan atau metode yang diyakini untuk menghantarkan kepada kebenaran.

a. Pola Pemikiran Kalam

---

[17]KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 71

Ilmu kalam adalah salah satu bentuk keilmuan dalam Islam yang membicarakan tentang firman Allah (*kalâmullah*). Dalam ilmu ini awalnya hanya dibicarakan tentang apakah kalaamullah itu *qadîm* (dahulu) atau *hadîst* (baru), namun kemudian kajianpun bertambah luas menyangkut soal-soal keyakinan dasar-dasar agama, maka ilmu inipun sering dikenal dengan ilmu Ushuluddin. Dalam bahasa inggris ilmu ini sering digunakan dengan istilah Theology.

Dalam bidang kalam ini, NU mengikuti paham pemikiran Imam Asy'ari dan Imam al-Maturidi[18]. Pemikiran kedua tokoh ini dalam kajian ilmu kalam sering disebut dengan *ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.* Paham ini menggunakan kemampuan nalar aqal (rasionalitas) dan juga dalil-dalil naqli (*nash al-Qur'ân dan al-Hadîts*). Al-Asyari adalah pengikut Imam Syafii dalam bidang fiqhnya, sehingga nampak jelas cara memposisikan antara aqal dan naqal. Ia lebih memposisikan naql lebih dahulu daripada aqal (*taqdîm al-Naql 'alâ al-Aql*). Sementara al-Maturidi adalah pengikut Imam Hanafi, sehingga ia lebih mendahulukan aqalnya daripada naqalnya (*taqdîm al-Naql 'alâ al-Aql*).

b. Pola Pemikiran Fiqih

Fiqh adalah salah satu bentuk keilmuan yang telah berkembang cukup lama di dunia Islam, bahkan dalam segala bentuk kajian keislaman tidak akan terlepas dengan dimensi fiqh. Dan fiqh adalah salah satu dari bentuk produk istimbat dan jtihad hukum para ulama' dalam upaya memahami pesan-pesan hukum yang terkandung dalam al-Qur'an dan al-Sunnah[19]. Untuk itu, para ulama' dengan berbagai kelebihan sekaligus kekurangannya dan keperbedaan latar belakangnya, mereka menghasilkan nalar fiqh yang berbeda-berbeda antara satu ulama' dengan yang lainnya. Melihat realitas ini, NU memilih menjadi komunitas yang bermadzhab kepada ulama'-ulama' yang dianggap kompeten dan

---

[18]KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 25

[19]Abdul Wahab Khallaf menjelaskan bahwa Fiqh adalah ilmu yang membahas tentang hukum-hukum syari'at yang diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci, sementara ilmu yang membicarakan tentang kaidah-kaidah perolehan hokum syari'at dari dalil-dalil yang terperinci disebut dengan Ushul al-Fiqh. Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, hal. 11-13

dapat dijadikan tauladan. Pilihan madzhab fiqh NU adalah memilih salah satu dari Imam Madzhab Empat yaitu; Imam Abu Hanifah (80-150 H/ 700-767 M) yang popular dengan madzhab Hanafi, Imam Malik bin Annas (93-179 H/ 713-795 M), madzhab ini dikenal dengan madzhab maliki, Imam Muhammad bin Idris (150-204 H/767-820 M), madzhabnya dikenal dengan madzhab Syafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal (164-241 H/780-855 M), yang nama madzhabnhya dengan madzhab Hanbali[20].

Pendekatan fiqh dalam tradisi NU sering menimbulkan perhatian dan penilaian yang paradoks antara komitmen NU terhadap tradisi pemikiran fiqh klasik, baik secara *qauliyyah* (tekstual) ataupun *manhajiyyah* (methodologis)[21]. Salah satu contoh yang menarik perhatian dan penilain banyak pihak dari langkah-langkah ulama' NU adalah memberikan legitimasi terhadap presiden Sokarno sebagai *waly al-Amr al-Dharury bi al-Syaukah* yang dalam istilah politik diartikan sebagai penguasa pemegang kekuasaan *de facto*[22]. Tetapi dengan

[20] KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 25-26

[21] Selain menggunakan sumber hukum al-Qur'ân, al-Hadîst, Ijmâ' dan Qiyâs, NU juga yakni *hifdz al-Dîn, hifdz al-Nafs, hifdz al-Nasl, hifdz al-al-Mâl* dan *hifdz al-'Aql. Al-Maqâsid al-Syarî'ah* ini ditopang oleh kaidah-kaidah fiqh, diantaranya adalah: *al-Umûr bi Maqâsidiha, al-Yaqîn la yazâlu bi al-Syak, al-Dharar yuzâl, al-Musyaqat tajlîb al-Taysîr, dan al-'Âdat Muhakamat*. Kelima kaidah ini mempunyai cabang-cabang sebagai berikut; *daru al-Mafâsid Muqadamun alâ Jalb al-Mashâlih, Idza Ta'âradla Mafsadatâni ruu'iya A'dhamuhâ dhararan bi irtikâb akhafiha, mâ lâ yatîm al-Wâjib illâ bihî fahuwa wâjib, mâ lâ yudraku kulluh lâ yutraku kulluh, idzâ dloqo al-Amru ittasi' wa idzâ ittasa'a al-Amru dloqo, al-Muhkhâfdzah alâ al-Qadîm al-shâlih wa al-Akhdzu bi al-Jadîd al-Ashlah, dan al-Dhorurâtu tubih al-Makhdlurât*. Badrun Alaena, *NU, Kritisisme dan Pergeseran Makna ASWAJA*, (Yogyakarta: Tiara wacana, 2000), hal. 52-53

[22]Menurut Ali Yafie awal nalar *waly al-Amr al-Dharury bi al-Syaukah* berangkat dari pendapat ahli fiqh salah satunya Imam Dimyati yang menguraikan bahwa pengangkatan hakim harus dengan *tauliyyah* (pelimpahan kekuasaan) dari imam atau pemegang kekuasaan tertinggi dalam pemerintahan atau pejabat yang ditunjuk olehnya. Jika tidak ada pemerintahan seperti yang dimaksud di atas, maka *tauliyah* dilakukan oleh *ahlu al-Hâl wa al-'Aqd* yaitu kelompok orang yang berwibawa dalam masyarakat yang dapat menentukan pelaksanaan atau pembatalan suatu urusan pentng dalam masyarakatnya, seperti ulama' atau pemuka-pemuka masyarakat. Dalam proes perubahan social, fiqh mengembangkan teori yang lebih realistic dengan teori kekuasaan "shultan" dengan kekuasan *de facto* (*dzu syaukah*). Penguasa ini dapat menggantikan kedudukan dan peran Imam dalam menegakkan kepentingan masyarakat umum. Hal ini dipandang sebagai sesuatu yang tidak dapat dielakkan (*li al-Dharurah*). AliYafie, *Pengertian Wali al-Amr dan Problematika Hubungan Ulama dan Umara*, dalam Budhy Munawar Rahman, (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1994), hal. 601

legitimasi ini dapat dipahami bahwa semua umat Islam Indonesia harus mentaati Prseiden dan aparat Negara lainnya.

Gelar presiden Sokarno sebagai *waly al-Amr al-Dharury bi al-Syaukah* pada saat itu berhubungan dengan nalar fiqh yang terkait dengan wali hakim bagi calon pengantin perempuan. Dalam fiqh nikah, mempelai perempuan diserahkan kepada mempelai laki-laki oleh walinya. Dan bagi calon mempelai perempuan yang tidak mempunyai wali dari kerabat dekatnya, maka perwaliannya diserahkan ke wali hakim yang ditunjuk oleh penguasa muslim, karena tanpa keberadaan wali hakim dalam kasus pernikahan tersebut, maka pernikahan dianggap tidak syah[23].

Maksud dan tujuan semula dari pemberian gelar presiden Sokarno sebagai *waly al-Amr al-Dharury bi al-Syaukah* adalah mengubah peran adat ke syari'ah. Awalnya dalam tradisi adat di Suamtera Barat yang mempunyai hak untuk menunjuk dan mengangkat perwalian hakim adalah ketua adat, dan ulama NU berusaha memindahkan otoritas ketua adat kepada pengadilan syari'ah atau sejenisnya yang berada dibawah birokrasi departemen agama sebagai wakil dari penguasa Negara. Pengadilan syari'ah bagi ulama' NU dianggap sebagai pihak yang berwenang dalam melaksanakan perwalian hakim tersebut. Langkah-langkah NU ini dianggap oleh sebagian kelompok Islam lainnya sebagai langkah-langkah yang oportunis, yang hanya untuk mendapat simpati dan dukungan pemerintah.

Fiqh politik yang menjadi basis theologis kalangan tradisionalis Islam sangat mempengaruhi nalar, sikap dan prilaku politik NU. Meskipun demikian, sebagai produk ijtihad, fiqh sendiri tetap terbuka terhadap perubahan-perubahan. Bahkan fiqh-*minded* dapat dijadikan semacam ideology social dan politik sangat fleksibel. Kaidah-kaidah fiqh dapat menyesuaikan perubahan dengan perubahan social politik masyarakat secara dinamis, dengan tetap memelihara prinsip

---

[23]Abu Yahya Zakaria al-Anshori, *Fath al-Wahâb*, Bab II, (Indonesia: Dar al-Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, tt), hal. 36

moralitas dan kemaslahatan umum. Untuk itu, NU sebagai organisasi keagamaan yang sangat dipengaruhi dengan tradisi ini, dapat dipahami secara utuh gerak dan langkah politiknya dengan memahmi prinsip-prinsip yang dimiliki dalam tradisi fiqh. Maka dengan fleksibelitas kaidah fiqh yang dianutnya, termasuk pemebrian gelar *waly al-Amr al-Dharury bi al-Syaukah* kepada Sukarno, NU sering dinilai tidak konsisten oleh pihak lain.

Meskipun awal dari langkah-langkah NU di atas hanya bersifat *fiqhiyyah*, namun effek dari pemberian gelar *waly al-Amr al-Dharury bi al-Syaukah* kepada Sukarno ini, memberikan ruang lebih besar kepada sukarno untuk melakukan manuver-manuver politiknya, paling tidak dengan pemberian gelar tersebut ia merasa mendapatkan otoritas religius sebagai seorang presiden. Dan implikasi dari ini adalah *delegitimasi* terhadap pembrontakan-pembrontakan yang mengatasnamakan agama, seperti pembrontakan *dâr al-Islâm*. [24] Produk dari nalar fiqh tentang gelar *waly al-Amr al-Dharury bi al-Syaukah* bagi presiden ini sangat tekstual sekali yang diambil dari kitab-kitab fiqh klasik. [25] Meskipun produk hukum itu dtetapkan pada masa orde lama, namun pelaksanaan hukum tersebut masih digunakan sampai sekarang.

---

[24]Lihat Keputusan Hasil Muktamar NU ke-20 tanggal 8-13 September 1954 dalam Imam Ghazali Said, (ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*, hal.285. Menurut Choirul Anam, sikap NU untuk memprakarsa pemberian gelar kepada Presiden Soekarno disebabkan bukan hanya karena alasan hukum atau fiqih, tetapi juga panduan bagi ummat Islam yang pada saat itu muncul gelar al-Imam bagi Kartosuwiryo sebagai pimpinan Negara Islam Indonesia (NII). Sehingga keputusan ini memberikan kejelasan bahwa presidennya adalah Soekarno. Sementara soal Soekarno belum diangkat dan ditetapkan oleh parlemen negara kesatuan, karena hanya pilih dan ditetapkan oleh parlemen RIS, sedangkan RIS sudah bubar dianggap sebagai sesuatu yang darurat. Dan pada saat itu hanya Soekarno yang dianggap sebagai orang yang kuat untuk menjalani sebagai kepala pemerintahan. Lihat Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 200. Lihat juga Taqiyyudîn Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifâyat al-Akhyâr*, (Indonesia, Dâr Ihyâ' al-Kutub al-Arabiyyah, tt), jilid II, hal. 258. Tentang pengertian dan ketentuan *bughât* dalam tradisi fiqh Islam juga bisa dilihat dalam Taqiyyudîn Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifâyat al-Akhyâr*, jilid II, hal. 198.

[25]Abu Yahya Zakaria al-Anshori, *Fath al-Wahâb*, Bab II, (Indonesia: Dar al-Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, tt), hal. 36

Di kalangan NU, Musyawarah Nasional (MUNAS) alim-ulama pada tanggal 21-25 Juli 1992 di Bandar Lampung adalah awal munculnya kesadaran formal akan pentingnya pengembangan pemikiran metodologis khususnya dalam rangka melakukan ijtihad untuk mengambil keputusan hukum. Menurut Ahmad Zahro melalui telaah dokumenter- sepanjang kurun waktu 1926 sampai dengan 1999 disimpulkan bahwa Lajnah *Bahtsul Masâ'il*[26] dalam mengaplikasikan pendekatan bermazhab menggunakan tiga macam metode penggalian hukum yang diterapkan secara berjenjang,[27] yaitu sebagai berikut:

Pertama, metode *qauly* (tekstual); yaitu dengan merujuk langsung pada teks pendapat imam mazhab empat atau pendapat ulama pengikutnya. *Kedua*, metode *ilhâqi*; yaitu menyamakan hukum suatu kasus yang belum ada ketentuan hukumnya dengan kasus yang telah ada hukumnya dalam kitab-kitab fikih. *Ketiga*, metode *manhajiy* (bermazhab secara *manhajiy/*metodologis); yaitu menyelesaikan masalah hukum dengan mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun oleh imam mazhab. Prosedur operasional metode *manhajiy* adalah dengan mempraktekkan *qawâid ushûliyyah* (kaidah-kaidah ushul fiqh) dan *qawâid fiqhiyyah* (kaidah-kaidah fiqh).

Ditilik dari sisi pengembangan teoritis dalam metode berijtihad, munculnya penegasan secara teoritis dalam hal metode dan prosedur penggalian hukum, metode *manhajiy* merupakan suatu perkembangan yang ideal karena konsekuensi penggunaan metode ini adalah harus mengacu pada metode penggalian hukum mazhab empat secara komprehensif dengan memperhatikan ragam dan hirarkinya.[28] Akan tetapi itu saja tidak cukup, karena baik kaidah *fiqh*

---

[26]Lajnah Bahtsul Masa'il adalah semacam lembaga fatwa keagamaan milik Nahdlatul Ulama (NU). Secara operasional lembaga ini melakukan kajian hukum Islam untuk menemukan ketentuan hukum dari masalah-masalah yang terjadi di masyarakat (*masa'il waqi'iyyah*).

[27]Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU* , hal. 118-124.

[28]Metode dan hirarki penggunaan sumber hukum Islam menurut mazhab Hanafi adalah: *al-Qur'ân, al-Hadîs ash-Shahîhah, Aqwâl ash-Shahabah, Qiyâs, al-Istihsân, Ijma'* Mazhab Maliki: *al-Qur'ân, al-Hadîs ash-Shahîh, Ijmâ' ash-Shahabah, 'Amâl Ahl al-Madînah, Fatwa ash-Shahabah, Qiyâs, Istihsân, al-Mashâlih al-Mursalah, dam al-Dzara'i.* Mazhab Syafi'i: *al-Qur'ân, al-Hadîs ash-Shahîh, Ijmâ', Aqwâl ash-Shahabah, dan Qiyâs.* Mazhab Hanbali: *Nash,*

maupun *ushûl fiqh* dalam batas tertentu akan tidak mampu memecahkan problem hukum kontemporer. Oleh karenanya agar metode itu *compatible* dengan dunia modern, maka perlu ada pengembangan metodologi.

Sementara berijtihad secara *manhajiy* dengan pengertian di atas, karena masih berkutat pada pengambilan dan mengikuti apa yang sudah dihasilkan oleh ulama mazhab, belum sampai pada pengembangan metodologi yang mesti menjadi kebutuhan dalam kontek memecahkan problem hukum kontemporer.[29] Pengembangan metodologi dilatarbelakangi oleh kenyataan ketidakcukupan metode klasik memecahkan problem-problem kontemporer. Sementara metode-metode sain modern karena meninggalkan peran wahyu juga dirasa tidak cukup memberikan jawaban kebutuhan muslim kontemporer. Pada titik inilah, perlu ditawarkan sebuah gagasan untuk mengisi ruang kosong dalam hal pengembangan metodologi.

Pengembangan yang dimaksud adalah melakukan upaya rekonstruksi bangunan teori bermazhab secara *manhajiy* yang telah didefinisikan di atas, yang dikawinkan dengan motode-metode sain modern dengan mengambil elemen-elemen baik dari metode-metode Islam klasik maupum metode-metode Barat modern. Sintesa dari keduanya diharapkan menghasilkan sebuah metode yang cukup *applicable*. Usaha itu dilakukan dalam rangka pengembangan pemikiran metodologis menuju meminjam istilah Qodri Azizi “ijtihad saintifik modern” dengan metode “*manhajiy eklektis*”[30] atau “*manhajiy* plus saintifik”, sebagai implementasi *al-Muhâfadzoh ‘alâ al-Qadîm al-Shalîh wa al-Akhdzu bi al-Jadîd*

Ijmâ’, Qiyâs, al-Mashâlih al-Mursalah, al-Istihsân, al-Dzara’i, Fatwa ash-Shahabah, dan al-Istishâb. Lihat Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, hal. 130-131.

[29] A. Qodri Azizi, *Reformasi Bermazhab, Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Saintifik Modern*, (Jakarta: Penerbit Teraju, 2003), hal. 54.

[30] Istilah “eklektis” dipinjam dari konsep tipologi pemikiran Islam al-Jabiri yaitu sebuah tipe pemikiran dalam Islam yang berupaya mengadopsi unsur-unsur yang terbaik dari Barat modern maupun Islam, dan kemudian diramu sedemikian rupa sehingga dapat memenuhi model modernis dan tradisionalis.

al-Ashlah (melestarikan khazanah lama yang baik dan mengambil khazanah baru yang lebih baik) .

Di Indonesia, setidaknya ada dua kelompok besar yang terlibat dalam pembahasan tentang pemberlakuan hukum Islam di Indonesia. Dua kelompok itu adalah kelompok yang menekankan pendekatan normatif (formalisme) dan kelompok yang menekankan pendekatan kultural (budaya). Kelompok *pertama* berpendapat bahwa Islam adalah lengkap, sehingga hukum Islam harus diterapkan kepada seluruh umat Islam untuk dilaksanakan dalam seluruh kehidupan sehari-hari. Sedangkan yang kelompok *kedua* berpandangan pentingnya penyerapan nilai-nilai hukum Islam ke dalam masyarakat. Tokoh semisal KH. M.A. Sahal Mahfudh, KH. Ali Yafi dengan pemikiran "Fiqh Sosial" masing-masing adalah termasuk kelompok yang kedua. Bagi KH. Sahal bermazhab secara metodologis (*manhaji*) merupakan sebuah keharusan, karena teks-teks fiqh dalam kitab kuning dipandang sudah tidak *aplicable* seiring dengan berubahnya ruang dan waktu, sehingga pemahaman fiqh secara tekstual merupakan aktifitas ahistoris dan paradoks dengan problem kontemporer.

Menurut KH. Sahal Mahfudh, keniscayaan itu disebabkan bukan hanya karena memahami secara tekstual terhadap teks-teks dalam kitab kuning merupakan aktifitas yang *ahistoris,* tetapi juga paradoks dengan makna dan karakter fiqih itu sendiri, sebagai sebuah hasil pemahaman yang tentunya bersifat relatif menerima perubahan.[31] Sedangkan prosedur ber*ijtihad/beristinbath* secara *manhajiy* (metodologis) menurutnya adalah dengan cara melakukan verifikasi persoalan-persoalan yang tergolong *ushul* (pokok/dasar) dan permasalahan yang termasuk *furû'* (cabang) dengan terlebih dahulu melakukan klasifikasi apakah termasuk *dlarûriyyat* (kebutuhan mendesak), *hajiyat* (kebutuhan sekunder), atau *tahsiniyyat* (kebutuhan tambahan). Pada tataran aplikasi KH. Sahal Mahfudh tampaknya sepakat dengan pendapat Maliki dan Hanbali dengan konsep *al-*

[31]Sumanto al-Qurtubi, *KH. M.A. Sahal Mahfudh, Era Baru Fiqih Indonesia*, (Yogyakarta: Penerbit CERMIN, 1999). hal. 116.

Maslahah al-Mursalah dan asy-Syatibi dengann teori *maqâshid al-Syariah*. yang selalu memandang aspek *mashlahah* sebagai acuan syari'ah dalam *beristinbâth* dengan tetap memperhatikan pendapat para shahabat, dan *fuqoha* awal. Cara ini ditempuh agar dalam proses penggalian hukum *(istinbâth)* tidak terjerat ke dalam arus modernitas–liberal semata, tetapi tetap dalam kerangka etik profetik dan *frame* kewahyuan. Atas dasar pemikiran ini, beliau memberikan tawaran pemikiran "Fiqih Sosial" merupakan jawaban alternatif guna menjembatani antara otentisitas "doktrin dengan tradisi dan realitas sosial".[32] Dilihat dari substansi konsep dan semangatnya, tawaran Sahal Mahfudh tersebut nampaknya tidak jauh dengan apa yang disebut bermazhab secara *manhajiy* yang diproklamirkan pemakaiannya pada Munas di Bandar Lampung tahun 1992.

Dalam konteks tersebut, konsep bermazhab secara *manhaji* yang telah diputuskan oleh Musyawarah Nasional (MUNAS) NU sebagai salah satu metode untuk memecahkan masalah-masalah hukum adalah salah satu bentuk produk kebudayaan. Sementara kaidah-kaidah *fiqh* dan kaidah-kaidah *ushûl fiqh* adalah warisan-warisan Islam yang seharusnya senantiasa dituntut menyesuaikan spirit modernitas dan kebutuhan Muslim kontemporer. Oleh karenanya kiranya perlu dilakukan rekonstruksi agar senantiasa kapabel untuk menjawab problem ke depan. Ini penting dilakukan karena teks terbatas sementara permasalahan selalu muncul. Sehingga teks-teks tersebut menjadi tidak cukup memadai untuk menjawab problem-problem kontemporer.

Ketidakcukupan tersebut dapat ditelusuri ketika kaidah ushul fiqh dan kaidah *fiqhiyyah* dihadapkan kepada permasalahan yang belum ada ketentuan hukum baik dalam al-Qur'an, al-Sunnah maupun dalam kitab-kitab klasik tentu akan tidak cukup untuk dapat menjawabnya. Secara operasional upaya rekonstruksi metode bermazhab secara manhaji harus selalu memperhatikan

[32]Sumanto al-Qurtubi, *KH. M.A. Sahal Mahfudh*, hal. 119-120.

aspek *maqâshid al-Syari'ah* (tujuan-tujuan syari'at) [33], sehingga hukum yang didapatkan tidak akan terlepas dari karakteristik dasar hukum Islam yaitu *takammul* (sempurna, bulat, tuntas), *wasathiyyah* (imbang), dan *harâkah* (dinamis). Untuk menjawab tantangan dan memecahkan problema masa kini, kiranya sudah saatnya dilakukan rekonstruksi bangunan metode ushul fiqih tersebut untuk dikawinkan dengan metode saintifik modern agar dihasilkan sebuah keputusan hukum yang *aplicable.* Perkawinan itu dilakukan dengan mengambil elemen-elemen baik dari metode-metode Islam klasik maupun dari Barat modern. Karena penolakan secara besar-besaran dan *a* priori terhadap kedua tradisi adalah tidak ilmiah.

c. Pola Pemikiran Tasawuf

Warga NU, terutama Kyai dan tokoh-tokoh pesantren selama ini mempunyai ciri khas keilmuan dan amalan, termasuk dalam tradisi tasawufnya. Hal ini juga bukan hanya merupakan identitas dan aktifitas ritual warga NU yang mengandung keunikan, sekaligus yang mempengaruhi segala aktifitas warga NU sehari-hari, tetapi juga tradisi yang mempunyai nilai dan norma yang dianut dari para tokoh-tokoh yang dianggap mempunyai tauladan spiritualitas yang patut diikuti dan ditiru. Tasawuf adalah kesadaran naluri yang membimbing jiwa yang jujur guna bermujahadah hingga merasakan lezatnya kontak komunikasi dengan wujud yng maha muthlaq. Melihat urgensi Tasawuf dalam tradisi Islam, warga NU memandang keberadaannya sebagai salah satu perimbangan terhadap dimensi rasionalitas yang cenderung liberal dan aktifitas yang bersifat material. Sebagai landasan dasar, warga NU mengikuti pola pemikiran dan corak amalan Tasawuf Imam al-Junaid al-Bhagdadi dan Imam al-Ghazâli[34].

Dalam tradisi keagamaan, ada dua hal dimensi dan keilmuan yang dianggap berbeda tetapi mungkin dianggap saling berseberangan atau sebaliknya saling melengkapi, yaitu Fiqh dan Tasawuf. Dalam tradisi NU, Tasawuf

---

[33] Yusuf Qaradlawi *Fiqih Peradaban Sunnah,* hal. 200-201

[34] KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 26

dianggap sebagai salah satu pelengkap dari Fiqh, karena Fiqh lebih bersifat lahiriah sedangkan Tasawuf bersifat batiniah. Dalam pemahaman yang lain, hal ini sering dipertentangkan kecenderungan keduanya[35]. Dan NU nampaknya berusaha mengakomodasi dan memanfaatkan keduanya. Hal ini nampaknya juga, NU mengikuti manhaj yang pernah dilakukan oleh al-Ghazâli dalam menyatukan kedua dimensi keagamaan yang bersifat eksoteris (lahiriah) dan esoteris (bathiniah), yang pada masanya tokoh-tokoh keduanaya mengalami konflik dan perseteruan yang cukup memprihatinkan. Kitab Ihya' Ulumiddin karya al-Ghazâli telah memberikan warna orientasi fiqih yang bersifat lahiriah dengan nilai-nilai moralitas dan spiritualitas yang batiniah.

B. PRINSIP DASAR PRILAKU KEMASYARAKATAN NU

a. ***Tawâsut*** (moderasi) dan ***I'tidal*** (berlaku adil)

Sikap jalan tengah dan lurus yang berintikan prinsip hidup yang menjunjung tinggi keharusan berlaku adil dan lurus di tengah kehidupan bersama[36], dan menghindari segala bentuk pendekatan yang bersifat *tataruf* (ekstrim). Menurut Achmad Siddiq, pandangan tawassuth ini bersumber dari al-Quran yakni: "*Dan demikian pula kami menjadikan kamu Umat penengah (wasathah) agar kamu menjadi saksi atas semua manusia" .* Menurutnya, Prinsip ini menekankan pada suatu kehendak untuk menempatkan posisi yang selamat dan terhindar dari sesuatu yang ekstrem dalam bertindak maupun menyatakan pendapat dan keputusan[37].

[35]Pertentangan paham antara kelompok yang cenderung memilih fiqh dan Tasawuf tergambar dari pernyataan Imam Malik, yaitu *"man tafaqaha wa lam yatasauwwaf fa qod tafasaqa wa man tasauwwafa wa lam yatafaqah fa qod tazandaq wa man jami'a bainahuma faqod tahaqaqa",*yang artinya barangsiapa yang berilmu fiqh tidak mempunyai ilmu tasawuf maka ia telah menjadi fasiq, dan barangsiapa yang berilmu tasawuf tanpa ilmu fiqh, maka menjadi zindiq, dan barangsiapa yang berilmu keduanya, maka ia telah mempunyai ilmu hakikat. Abu Bakar Muhammad al-Kalabadi, *Ta'aruf li Madzhab Ahli al-Tasawuf*, (Mesir: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyat, 1969), hal. 8

[36] KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 26

[37] KH. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, hal. 60

Dalam wacana politik NU, perilaku tersebut nampak sangat jelas dari pendekatan jalan tengah atau moderatisme sebagai pilihan politiknya. Prinsip ini mengandung tiga unsur penting yang saling berhubungan, yakni: *i'tidal, tawâzun, dan iqtishâd*. I'tidal diartikan sebagai keteguhan hati untuk tidak menyeleweng kekiri dan kekanan. Sedangkan *iqtishad* diartikan sebagai tindakan seperlunya dan sewajarnya, tidak berlebih lebihan. Sedanagkan *tawâzun* diartikan sebagai keseimbangan dan keselarasan dalam bersikap. Berdasarkan prinsip tersebut, NU menolak aliran-aliran yang cenderung berpandangan ekstrem, misalnya Mu'tazilah yang terlalu berlebihan dalam mengidealkan penggunaan akal dari pada wahyu, begitu juga dengan Jabariyah yang berlebihan dalam menempatkan posisi wahyu, yang mengabaikan peran dan fungsi akal serta usaha manusia itu sendiri. Walaupun secara sekilas ada kecenderungan bahwa prinsip ini nampak sinkretis dengan posisinya yang berada di dua hal yang berbeda, namun bagi Achmad Siddiq, prinsip moderatisme di atas sangat berbeda dengan sinkretisme, karena tujuan dari prinsip ini bukan berkompromi dengan menggabungkan segala hal dari pelbagai unsur dari dua sisi yang berbeda. Dalam hal ini yang ditekankan adalah pemahaman bahwa Islam selalu mengarahkan kepada kebaikan, dan kebaikan terletak diantara dua titik yang ekstrem[38].

Dalam hal ini, praktik keagamaan kalangan Muslim Indonesia sesungguhnya mempunyai keistimewaan tersendiri dalam rangka membangun keberagamaan yang moderat, serta menolak ekstremisme. Adanya kontrak politik di antara umat Muslim dengan umat-umat agama lain dalam Pancasila dan UUD 1945 menunjukkan salah satu bukti kuatnya sikap moderat, terutama dalam rangka membangun kebersamaan di tengah kebhinnekaan. Di sinilah masyarakat Muslim Indonesia mempunyai kekhasan tersendiri, terutama bila dibandingkan dengan masyarakat Muslim di negara lainnya. Karenanya, sikap moderat

---

[38]KH. Achamd Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, hal. 65. Lihat Martin van Bruinessen, *Tradisi Menyongsong Masa Depan: Rekonstruksi Wacana Tradisionalsis dalam NU* dalam Greg Barton dan Greg Fealey, *Tradisionalisme Radikal* ,(Yogyakarta: LKiS, 1994), hal. 153-154. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1994), hal. 281

mempunyai tujuan yang amat mulia untuk membangun toleransi dan kebersamaan. Tentu saja, yang masih harus diperjuangkan secara terus-menerus adalah memperkecil volume kebencian dan kekerasan antara sesama anak bangsa.

Dalam konteks kebangsaan, semua pihak mempunyai tanggung jawab yang amat berat agar capaian-capaian yang telah diraih oleh para pendiri bangsa ini dapat terus dipelihara. Di sinilah arti penting prinsip, menjaga masa lalu yang sudah baik, dan mengambil hal-hal masa kini yang lebih baik. Khazanah masa lalu berupa keislaman yang indonesiawi sebagaimana diwariskan para pendahulu kita harus dijadikan sebagai modal untuk mempererat kebangsaan dan menjunjung tinggi kemanusiaan.

Dalam kurun waktu yang cukup panjang, bangsa ini bisa hidup damai dalam kebhinnekaan. Karena itu, jalan untuk menyemai hidup damai dalam pluralitas tersebut adalah mengembangkan faham keagamaan yang bernuansa moderatisme dan mengubur faham keagamaan yang bernuansa ekstremisme. Apalagi sebagian besar, kalangan Muslim Indonesia, adalah moderat, maka modal ke arah itu sangat besar.

b. ***Tasâmuh*** (toleransi)

Sikap toleran terhadap perbedaan pandangan, baik dalam masalah keagamaan, terutama mengenai hal-hal yang bersifat f*uru'iyyah dan khilâfiyyah* yang diperselisihkan, kemasyarakatan, dan kebudayaan. Sikap ini sangat penting dalam menghadapi realitas kehidupan yang pluralistic dan majemuk[39]. Tanpa sikap ini, bisa dibayangkan bagaimana seseorang bisa menghormati berbagai keperbedaan dengan orang lain, padahal di Negara ini keberadaan masyarakatnya sangat majemuk sekali, dari berbagai latarbelakang, seperti suku, bahasa, budaya, keyakinan, agama dan lain-lain. Nahdlatul Ulama sepenuhnya menyadari keneyataan tentang kemajemukan (pluralitas) masyaraaakat Indonesia dan meyakininya sebagai sunatullah. Pluralitas masyaraaakat yang menyangkut

[39] KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 26

kemajemukan agama, etnis, budaya, dan sebagainya adalah sebeuah kenyataan[40]. Dengan kondisi seperti ini, sikap toleransi menjadi keniscayaan menjadi norma prilaku setiap orang dalam menjaga kehidupan yang harmonis.

c. Tawâzun (seimbang)

Sikap seimbang dalam berkhidmah (mengabdi), baik kepada Allah SWT, yang dikaitkan dengan kehidupan bermasyarakat, kepada sesama manusia, dan lingkungannya. Menyelaraskan kepentingan masa lalu, masa kini dan masa yang akan datang[41]. Keseimbangan menjadi salah satu dasar yang penting dalam menjaga dan menjalani kehidupan ini, terlebih sebagai indvidu atau masyarakat yang beragama dan beradab. Kehidupan yang senantiasa menawarkan pilihan yang "ekstrim" antara satu sisi dengan sisi yang lain, sering mengarahkan seseorang untuk cenderung menyalahkan pilihan orang lain, dan hanya membenarkan pilihannya sendiri. Untuk itu, bersikap seimbang ini diharapkan bisa menjaga harmonisasi kehidupan antara satu individu atau masyarakat dengan individu atau masyarakat lainnya. Sikap ini akan mendorong orang untuk bersifat akomodatif dan moderat dalam menghadapi berbagai persoalan.

d. Amar Ma'rûf Nahi Munkar

Memiliki kepekaan untuk mendorong perbuatan yang baik dan bermanfaat bagi kehidupan bersama, serta menolak dan mencegah semua hal yang dapat mejerumuskan dan merendahkan nilai-nilai kehidupan[42]. Kompleksitas masalah yang dihadapi manusia dalam menjalani kehidupannya, mereka senantiasa membutuhkan panduan dan petunjuk dalam melaksanakan segala aktifitasnya. Realitas kehidupan yang menawarkan berbagai pilihan sering cenderung memberikan peluang seseorang untuk melakukan hal-hal yang dianggap negative, baik dalam pandangan norma-norma agama atau social kemasyarakatan. Untuk

---

[40] Keputusan Mukatamr NU ke-29 di Cipasung Tasikmalaya. Lihat Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ' fî Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulama', Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004)*, hal. 648

[41] KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 26

[42] KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 26

mendorong seseorang atau masyarakat untuk melaksanakan hal-hal yang positif dan mencegah dari perbuatan yang negative, *amar ma'ruf nahi munkar* menjadi salah satu cara yang harus ditanamkan kepada setiap pribadi, bukan hanya untuk orang lain tetapi lebih didahulukan untuk diri sendiri[43].

Keempat dasar sikap kemasyaraakatan tersebut sering mengemuka dalam wujud interaksi social budaya dan social politik. Dalam interaksi social budaya, NU dikenal luwes fleksibel dan memiliki daya terima yang tinggi terhadap banyak bentuk budaya local yang bagi sebagian kalangan dianggap merusak kemurnian ajaran agama Islam, seperti ziarah kubur para wali, peringatan haul, slametan, talqin mayyit, pemasangan bedug, kentongan dan sebagainya. Sedang dalam interaksi social politik, NU cenderung bersifat kooperatif dan kompromistis terhadap kebijakan-kebijakan politik pemerintah, seperti kesediaan untuk menerima konsep nasakomnya Soekarno, asas tunggalnya Soeharto, berintegrasi dengan MASYUMI dan fusi dengan PPP, dan sebagainya.

C. PEMIKIRAN POLITIK NAHDHATUL ULAMA (NU)

Konsep politik dalam Islam sangat erat kaitannya dengan tradisi pemikiran fiqh, sebab dalam tradisi pemikiran fiqh menuntut keharusan tersedianya kelembagaan yang mempunyai wewenang untuk menjalankan prinsip-prinsip ajaran Islam[44]. Untuk itu, meskipun NU selama ini telah

[43] KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 60-61

[44] Al-Mawardi menyatakan bahwa *al-imâmah maudlû'ah li khilâfat al-nubuwwati fî hirasat al-Dîn wa al-Siyâsat al-Dunyâ* (Kepemerintahan menggantikan poisi kepemimpinan Nabi dalam menjaga eksitensi agama dan negara). Al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa al-Wilayah al-Dinîyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1960) , hal.5. Konsep politik dalam Islam sangat erat kaitannya dengan hukum, sebab salah satu yang penting dalam hukum Islam mengharuskan adanya lembaga kekuasaan untuk menjalankan hukum itu. Atas dasar konsep tersebut maaka orientasi NU untuk memperjuangkan berlakunya hukum Islam di tanah air tidak bisa dilepaskan dengan orientasi lembaga kekuasaan politik, sebab dengan lembaga itu maka hukum Islam lebih mungkin dapat difungsikan. M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam di Indonesia*, hal. 97. Menurut al-Ghazali, Imamah dibentuk bukan karena pertimbangan akal, tetapi dari pertimbangan syari'ah dengan menggunakan pendekatan akal. M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam di Indonesia*, hal. 31

mendeklarasikan kesetiaannya kepada Negara kesatuan Republik Indonesia, NU tetap memperjuangkan pemberlakauan pelaksanakan hukum Islam. Dalam kontek ini, NU memandang pelaksanaan hukum Islam tidak serta merta harus dalam bingkai Negara Islam, tetapi bisa dilaksanakan dalam bentuk Negara apapun. Meskipun sebagian organisasi kemasyarakatan Islam yang lain memandang sebaliknya, yaitu hukum Islam hanya bisa dilaksanakan dalam sebuah Negara yang secara formal berbentuk Negara Islam.

Warna politik NU tidak lepas dari pengaruh filsafat politik Sunni yang dikembangkan oleh tokoh tokoh Sunni abad pertengahan, misalnya al-Baqilani (950-1013), al-Baghdadi (wafat 1037), al-Mawardi (975-1058), al-Ghazali (1058-1111) Ibn Jamā'ah (wafat 1333) dan Ibn Khaldun (wafat1406), namun dari beberapa tokoh tersebut, pandangan al-Ghazali dan al-Mawardi yang paling banyak berpengaruh terhadap perilaku politik yang digunakan oleh masyarakat NU di Indoensia. Untuk melihat bagaimana pandangan NU tersebut, penulis akan mengemukakan pandangan kedua tokoh itu dalam pembahasan ini. Sejak wafatnya Nabi Muhammad Saw., problem utama yang dialami umat Islam adalah terkait dengan aspek politik yang meperselisihkan tentang konsep *imâmah* (yang searti dengan *khilâfah* dan *sulthanah*, diartikan sebagai kekuasaan politik). Pada periode awal, konsep tersebut belum banyak dibahas, baru pada abad pertengahan, setelah melemahnya kekhalifahan Abbasiah pada tahun 1258 M., para ulama Sunni mulai mengembangkan pemahaman mereka tentang kekuasan dan politik. Dengan melemahnya kekhalifahan dinasti Abbasiyah, banyak dilema yang muncul diantara para ulama tentang bagaimana perilaku mereka dengan penguasa yang baru–dimana saat itu dinasti Buwaihiyah memegang tampuk kekuasaan yang sekaligus representasi dari berkuasanya rezim militer. Bagi kalangan ulama, menentang kekuasaan mereka akan memposisikan umat Islam pada posisi rawan terhadap perilaku represif dari rezim militer, sedangkan pilihan akomodasi dengan pemerintahan yang baru, menuntut penyesuaian atas konsep politik dalam Islam. Respon ulama Sunni atas kondisi waktu itu banyak

ditemukan pada perilaku akomodatif dengan pihak yang berkuasa. Dalam hal ini mereka melihat perdamaian sebagai sesuatu yang penting dalam kondisi apapun. Dengan menekankan pada keselamatan umat dan Islam, maka pilihan akomodatif akan memunculkan stabilitas politik, yang tentunya ketertiban dan ketentraman antar umat pun tercapai[45]. Dengan kondisi yang tertib, perintah Allah dapat dijalankan dan umat Islam dapat melaksanakan ibadahnya dengan baik. Oleh karena itu, bagi al-Ghazâli, ketentraman dan ketaatan kepada pemimpin merupakan mata rantai yang saling terkait, sebagaimana yang ia nyatakan "ketertiban beragama hanya mungkin tercapai dengan terwujudnya ketertiban dunia. Ketertiban dunia, bagi kalangan ulama Sunni, akan tercapai dengan adanya suatu pemerintahan. Tanpa pemerintahan atau penguasa yang efektif, masyarakat akan terjerumus ke dalam situasi chaos dan dosa. Di sisi lain, anarkhis kekerasan dalam pandangan Sunni harus dihindari. Oleh karenanya, taat kepada penguasa (pemerintahan) adalah sesuatu keharusan walaupun pemerintahan tersebut tidak beragama atau dzalim. Dengan demikian, agama dengan kekuasaan politik menurut al-Ghazâli memiliki hubungan yang sangat erat, karena keberadaan kekuasaan dan pemerintahan adalah sebuah keharusan, sebagaimana yang ia ungkapkan dengan tegas "susungguhnya keberadaan sulthan atau kekuasaan politik adalah sebuah kebutuhan yang wajib untuk ketertiban dunia, dan ketertiban dunia adalah sesuatu yang wajib untuk ketertiban agama". Selanjutnya ketertiban agama adalah sesuatu keharusan untuk keberhasilan dan kebahagiaan di akhirat. Dari mata rantai seperti inilah al-Ghazâli menyatakan hakekat tujuan diutusnya nabi. Dengan demikian, bagi al-Ghazâli keberadaan penguasa atau pemerintah adalah wajib syar'i yang tidak ada alasan untuk meninggalkan atau menghindarinya. Agama adalah asasnya dunia sedangkan sulthan atau pemerintahan adalah penjaganya.

---

[45]Andree Feillard, Islam dan Negara Abad XX: Solusi Nahdlatul Ulama, (Yogyakarta: Basis edisi September, 1999). Greg Fealey, *Ijtihad Politik Ulama, Sejarah NU 1952-1967 (Yogyakarta: LKiS, 1998).* hal.59.

Sebagaimana al-Ghazâli, al-Mawardi dalam karya monumentalnya "*al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*"[46] memandang bahwa agama juga memiliki hubungan yang penting dengan pemerintahan. Ia melihat pemerintahan pada dasarnya merupakan pengganti kenabian dalam fungsi melindungi agama dan mengatur dunia *al-imâmah maudlû'ah li khilâfat al-nubuwwati fī hirasat al-Dîn wa al-Siyâsat al-Dunyâ*[47]. Begitu juga mengenai sikap terhadap pemimpin, Mawardi, seperti al-Ghazali menyatakan ketaatan merupakan keharusan walaupun yang menjadi pemimpinannya orang yang tidak baik *(fajir)* dan dhalim, rujukan yang dipakai Mawardi adalah ayat al-Quran; *'wahai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allah, taatlah kepada rosul, dan kepada ulil amri dari kalangan kamu"* . Ia juga berargumen dengan hadis nabi riwayat Hisyam Ibn Urwah dari Abi Shalih dari Abi Hurairah, akan memerintah sesudahku nanti penguasa yang baik dengan kebaikannya, dan yang jahat (*fajir*) dengan kejahatannya. Dengarkanlah mereka, dan patuhilah segala apa yang sesuai dengan kebenaran. Jika mereka berbuat baik maka akibatnya untuk kamu dan untuk mereka semua, sebaliknya jika mereka berbuat jahat, akibat baiknya untuk kalian dan buruknya untuk mereka[48].

Demikian filsafat politik Sunni yang dikemukakan baik oleh al-Mawardi dan al-Ghazālī. Secara mendasar filsafat tersebut dipandang cenderung status-quo terhadap pemerintahan, karena prinsip-prinsipnya yang mendasarkan pada perilaku politik akomodatif, yang menekankan pada jalan damai dari pada

[46]Kitab ini membahas masalah politik dengan pendekatan fiqhiyyah, untuk itu al-Mawardi lebih mengutamakan aspek formal Negara. Kecenderungan formalistic ini kalau tidak disebut pragmatis sudah terbaca dari bagian awal kitab yang membicarakan tentang *imamah.* Ia melihat ada relasi mutual simbiosis antara agama dan politik (Negara). Persoalan krusial dari nalar politik al-Mawardi adalah kecenderungan agama lebih dijadikan sebagai alat legitimasi Negara, daripada sebagai sumber nilai bagi pengelolaan Negara. Sebagian pengamat menilai bahwa nalar politik al-Mawardi adalah nalar status quo yang kompromistik, bahkan terkadang cenderung oportunis.

[47]Al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa al-Wilayah al-Dinîyyah*, hal.5.

[48]Al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa al-Wilayah al-Dinîyyah* , hal.5.

memilih anarkis dan kekerasan yang berdampak merugikan umat[49]. Hal yang penting dapat dirumuskan dari pandangan kedua tokoh ini adalah bahwa bentuk negara bukanlah hal yang penting–apakah demokrasi atau teokrasi dan sebagainya. Begitu juga dengan bentuk negara Islam, karena secara tegas kedua tokoh ini menekankan pada stabilitas dan ketertiban, dimana masyarakatnya bias melaksanakan kebebasan dalam beribadah. Berpijak dari pandangan dasar al-Ghazali dan al-Mawardi ini, kalangan ulama tradisionalist di Indonesia memunculkan landasan ideologis politiknya dari konsep tersebut, yang secara formal tertulis pada anggaran dasar NU.

Pada dekade 1990-an, dinamika politik praksis NU mulai mengalami pergeseran orientasi yang berbeda dengan periode sebelumnya yang dinilai akomodatif dengan pemerintah. Kecenderungan oposisi mulai muncul yang ditandai dengan adanya ketegangan dalam hubungan NU-pemerintah, dimana hal tersebut diawali dengan bergesernya posisi politisi NU yang mulai tidak terwakili secara struktural di Golkar. Karena demikian, menjelang pemilu 1992, beberapa kalangan politisi NU memandang hal tersebut sebagai faktor dominan yang memunculkan gerakan kembalinya orang-orang NU ke PPP. Disisi yang lain, dengan kembalinya politisi NU ke PPP juga tidak memunculkan ruang bagi politisi NU untuk mendapatkan posisi strategis sebagaimana yang diharapkan. Dalam perkembangan berikutnya, kecenderungan oposisi dengan pemerintah mulai mengemuka dalam perilaku kalangan NU yang dimotori oleh Abdurrahman Wahid, dimana sering melakukan kritik terhadap kebijakan pemerintah serta menolak untuk mendukung kembali pencalonan Suharto sebagai presiden selanjutnya.

Perubahan orientasi NU dalam politik, yang tidak lagi mendukung Golkar terlihat pada penurunan perolehan hasil suara Golkar jika dibandingkan dengan Lihat Hasil Munas Alim Ulama NU dan Konbes NU di Cilacap . Meskipun ada

[49]Ahmad, H. Z. A. *Konsepsi Negara Bermoral, Menurut Imam Ghazali* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hal. 267-269. Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah* , hal. 65.

beberapa alasan yang mempengaruhi turunya perolehan suara Golkar pada pemilu 1992, banyak kalangan mengkaitkan hal tersebut dengan situasi yang terkait dengan hubungan antara NU-Golkar (pemerintah), dimana kalangan NU mulai menyadari bahwa Golkar secara politis hanya memanfaatkan NU secara kelembagaan. Dari pemilu sebelumnya, Golkar telah mendapatkan akses di basis kantong-kantong NU terutama di pesantren, namun sebaliknya, menjelang pemilu 1992 beberapa calon legislatif Golkar tidak merepresentasikan dari kalangan politisi NU. Bahkan sebaliknya, hasil Munas Golkar, banyak menggeser beberapa politisi NU seperti Slamet Efendi Yusuf yang tergusur dari salah satu ketua DPP Golkar. Kondisi tersebut bagi beberapa kalangan NU dilihat sebagai faktor yang mendorong munculnya gerakan yang dikenal dengan ‘pulang kandang’ yang terwujud dalam bentuk kembalinya politisi NU untuk kembali mengkampanyekan PPP pada pemilu 1992[50]. Dengan kembalinya kalangan politisi NU ke PPP tersebut, semangat kalangan NU untuk kembali dalam politik praktis juga mulai muncul yang ditandai dengan adanya upaya kalangan NU untuk dapat merebut ketua partai PPP pada Mukatamar PPP tahun 1993. Beberapa kalangan NU, seperti Matori Abdul Djalil, Hamzah Haz, Yusuf Hasyim terlibat dalam upaya perebutan ketua partai. Meskipun demikian, pada periode ini mereka tetap tidak berhasil dalam upaya merebut posisi strategis di PPP[51]. Ismail Hasan Matereum, yang mewakili kelompok MI berhasil menjadi ketua PPP. Pada saat yang sama¸ Abdurrahman Wahid, mulai mengkampanyekan PDI sebagai alternatif partai untuk pemilu berikutnya. Kedekatannya dengan ketua partai PDI, Megawati Sukarno Putri telah memunculkan reorientasi baru dalam perpolitikan kalangan

---

[50]Saleh Al Djufri, *Pasang Surut Hubungan NU-Golkar,* dalam S. Simansari Ecip, (ed) *NU, Khittah dan Godaan Politik* (Bandung: Mizan, 1994), hal. 82

[51]Saleh Al Djufri, *Pasang Surut Hubungan NU-Golkar*, dalam S. Simansari Ecip, (ed) *NU, Khittah dan Godaan Politik*, hal. 82-85. Lihat Afan Gaffar, *PPP dan Nahdlatul* Azyumardi Azra, *Faktor Islam Psca Suharto’,* Peter van Diermen (ed.), *Indonesia di* Tengah Transisi, Aspek-aspek Sosial Reformasi dan Krisis (Yogyakarta: LKiS, 2000), hal. 375. Lihat wawancara dengan Jeffery Winters, *Perubahan tanpa perubahan*, dalam Imam Baihaqi, *Suharto Lengser* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hal.151-152.

NU yang banyak terkonsentrasi di PPP dan di Golkar dimana pada saat yang sama, perilaku Abdurrahman Wahid berseberangan dengan kalangan politisi Islam lainnya. Greg Barton menyebutkan bahwa gerakan politik Islam dalam periode ini terlihat semakin menguat karena kedekatannya dengan pemerintah. Terbentuknya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) pada pada tanggal 7 oktober 1990 menurut Barton menandai kembalinya kekuatan politik Islam setelah Masyumi pada tahun 60-an ditiadakan. Diantara kritik Abdurrahman Wahid atas terbentuknya ICMI, dimana menurutnya ICMI adalah bahwa pembentukan tersebut hanya berfungsi sebagai salah satu upaya pemerintah untuk dapat mengkontrol kekuatan politik Islam, dimana selanjutnya menjadi alat legetimasi pemerintah untuk dapat memenangkan Golkar pada pemilu 1997. Wahid juga menolak untuk mendukung Suharto Dari hasil pemilihan tersebut, Yusuf Hasyim menjadi Wakil ketua DPP partai, meskipun demikian, kalangan politisi NU lainnya menganggap hal tersebut tidak sepadan dengan peran dan keberadaan Yusuf Hasim baik di NU maupun di Pesantrennya yang memilki pengaruh kuat dan prestis di kalangan NU[52]. Pembentukan ICMI tersebut diprakarsai oleh beberapa Mahasiswa dan para cendekiawan Islam seperti Imaduddin, Dawam Raharjo, yang selanjutnya didukung oleh kalangan birokrasi pemerintah, seperti B.J. Habibi, Emil Salim yang kemudian ditanggapi positif oleh Presiden Suharto.[53] Niat untuk menegakkan otoritasnya tersebut nampak pada meningkatnya pembungkaman pada para para pengkritik dan sumber-sumber kekuasaan alternatif. Seperti pembredelan Koran *Tempo, Detik,* dan *Editor* pada pertengahan 1994. Bahkan sebaliknya ia banyak terlibat pada Forum Demokrasi (Fordem) yang kemudian dipandang pemerintah sebagai gerakan

---

[52]lihat Affan Gaffar, ibid. hal. 20-25. Greg Barton dan Greg Fealey, *Tradisionalisme Radikal, Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara,* (Yogyakarta: LKiS, 1997), hal. 67.Azyumardi Azra, *Faktor Islam Psca Suharto',* Peter van Diermen (ed.), *Indonesia di Tengah Transisi, Aspek-aspek Sosial Reformasi dan Krisis* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hal. 375. Lihat wawancara dengan Jeffery Winters, *Perubahan tanpa perubahan,* dalam Imam Baihaqi, *Suharto Lengser* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hal.151-152.

[53] Lihat Andree Feillard, *NU vis-a-vis negara Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, hal. 400-401

oposisi atas kehendak pemerintah. Karena demikian, pada periode ini, ketegangan tersebut, berdampak pada merenggangnya hubungan NU-pemerintah secara kelembagaan. Dimana beberapa program dan aktifitas NU secara kelembagaan mulai mendapat kontrol secara ketat, disisi lain, kalangan politisi NU juga mulai tergeser dari posisi strategisnya. Dan yang paling terasa adalah tekanan terhadap pencalonan kembali Abdurrahman Wahid di Muktamar NU ke-29, tahun1994 di Cipasung Tasikmalaya[54]. Meskipun akhirnya, Abdurrahman Wahid terpilih kembali menadi ketua umum PBNU untuk yang ketiga kalinya.

Seiring munculnya dinamika internal dalam NU tentang pola hubungannya dengan pemerintah, perubahan konstalasi politik Indonesia juga mengalami perubahaan yang besar, yakni era reformasi yang ditandai dengan lengsernya Suharto yang selama 32 tahun menjabat sebagai presiden. Tampuk kekuasaan selanjutnya di serahkan kepada B. J. Habibi yang saat itu menjabat sebagai wakil presiden. Peralihan kekuasaan tersebut menjadikan wajah perpolitikan Indonesia mengalami perubahan cukup signifikan, yang diawali dengan dihapusnya undang-undang yang mengharuskan ormas untuk berideologi Pancasila serta dihapusnya peraturan pemerintah tentang pembatasan partai politik di era Suharto. Periode Habibi juga dinilai oleh banyak kalangan sebagai periode transisi yang memiliki agenda utama mensukseskan pemilu pada periode 1999. Dari dinamika umum perpolitikan tersebut, ada dua hal yang muncul dari perilaku politik NU pada periode ini yakni orang-orang yang loyal di pos-pos strategis ABRI, serta penyingkiran orang-orang vokal dalam Golkar dan PPP, juga penghancuran sistematis terhadap pemimpin PDI, Megawati Sukarno putri. Kemunculan dorongan arus bawah dari kalangan NU yang menghendaki keterlibatan NU dalam konstalasi politik praksis. Selanjutnya ditandai dengan munculnya PKB, yang mengakibatkan munculnya pro-kontra di internal NU.

[54] Asep Saeful Muhatadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama (NU)*, hal. 216-217

Konsepsi gerakan kultural tersebut menyebabkan hilangnya kedudukan politis kalangan NU yang selama ini terlibat di partai karena kebijakan rangkap jabatan tidak diperkenankan dalam NU. Sementara pada arus bawah, dengan jumlah basis masa yang cukup signifikan, secara politik NU telah banyak memberi andil besar dalam perolehan suara pada pemilu. Kalangan NU melihat kondisi tersebut disadari tidak berdampak posistif baik secara 51 kelembagaan maupun personal[55]. Atas dasar tinjuan kembali terhadap pola gerakan kultural yang selama ini dilakukan, perdebatan dan kritik atas wacana perpolitikan di NU kemudian bermunculan, terutama bagaimana konsep kembali ke khittah harus diterjemahkan dalam kondisi saat itu.

Setelah melalui proses perdebatan panjang tentang realitas politik atas pemaknaan konsep kembali ke khittah 26 dilakukan. Selanjutnya PBNU merekomendasikan terbentuknya Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dimana secara kelembagaan memiliki kekuatan legitimasi secara formal dari NU. Meskipun PKB secara struktural tidak memiliki hubungan secara langsung dengan NU, namun kebijakan tersebut telah mendatangkan pro dan kontra di kalangan tokoh dan politisinya. Hal tersebut terlihat dengan memunculnya partaipartai politik yang secara kultural berbasis masa NU, seperti Partai SUNI, PKU, serta PNU[56]. Sikap pro dan kontra yang muncul dengan mengemukakan berbagai alas an telah menimbulkan ketegangan di kalangan NU. Beberapa kalangan menyatakan hal tersebut lebih dipicu oleh persoalan kelahiran PKB yang dibidani oleh PBNU, sementara Muktamar NU 1984 secara tegas menyatakan bahwa NU terlepas dari ikatan partai manapun. Di antara pertentangan yang mengemuka dinyatakan oleh Salahuddin Wahid yang

---

[55]Azyumardi Azra, *Faktor Islam Pasca Suharto',* Peter van Diermen (ed.), *Indonesia di Tengah Transisi, Aspek-aspek Sosial Reformasi dan Krisis* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hal. 375. Lihat wawancara dengan Jeffery Winters, *Perubahan tanpa perubahan,* dalam Imam Baihaqi, *Suharto Lengser* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hal.151-152 .Dokumen Deklarasi Partai Kebangkitan Bangsa (Jakarta: DPW PKB Jawa Timur, 1998), hal. 25.

[56] Lihat Asep Saeful Muhatadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama (NU*), hal. 216-217

menyebut PKB sebagai hasil eksperimen Abdurrahman[57]. Pendapatnya didasarkan pada ketidaksamaan asas dan tujuan PKB dengan NU. Bahkan secara tegas, sebagaimana yang dinyatakan oleh Abdurrahman Waihd PKB mengehendaki negara sekuler, hal tersebut berbeda dengan NU yang bertujuan untuk berlakunya ajaran Islam yang berfaham Sunni. Pertentangan serupa juga dikemukakan oleh K.H. Alawi Muhammad, pengasuh pesantren Tharoqi Sampang Madura. ketidaksamaan visi antara PKB dengan NU, baginya memungkinkan PKB dipimpin oleh orang non-Muslim. Sikap menentang atas terbentuknya PKB juga dimunculkan oleh K.H.Yusuf Hasyim yang banyak mempersoalkan posisi Matori Abdul Jalil sebagai ketua umum PKB serta Muhaimin Iskandar sebagai Sekretaris Umumnya. Ia juga melihat PKB banyak tempati oleh beberapa kerabatnya, karena demikian penempatan posisi di PKB terkesan nepotisme yang kasat akan nilai-nilai yang bertentangan dengan semangat reformasi.

Kritik yang lain di kemukakan oleh Bachtiar Effendi, yang menyesalkan sikap PBNU yang telah terlibat langsung dalam pembentukannya, hanya mengakui PKB sebagai partai resmi dari NU. Menurutnya, keputusan PBNU tersebut merupakan sesuatu yang tidak dapat diterima, karena selama ini partisipasi warga NU telah tersebar di beberapa partai, sehingga sepatutnya pada era multi partai, sikap netralitas harus tetap terjaga, ditambah lagi, banyak partai lain yang memiliki basis NU juga memiliki hak yang sama sebagimana PKB. Sementara bagi kalangan yang mendukung berdirinya PKB, dengan berdirinya PKB bukan berarti menjadikan NU sebagai partai politik[58]. Diantara yang dinyatakan oleh Abdurrahman Wahid adalah bahwa warga NU saat ini ‘seolah-

---

[57]Dokumen Deklarasi Partai Kebangkitan Bangsa (Jakarta: DPW PKB Jawa Timur, 1998), hal. 25.Hairus Salim, Uzair Fauzan, Perkenalan, Prediksi, Harapan Pemilu 1999, 7 Mesin *Pendulang Suara* (Yogyakarta, LKiS, 1999). hal. 207. Zaenal Abidin Amir, *Peta Politik Islamm* (Jakarta: LP3ES, 2003), hal.106

[58]Hairus Salim, et. al, *Perkenalan, Prediksi, Harapan Pemilu 1999, 7 Mesin\ Pendulang Suara*, hal. 207. Zaenal Abidin Amir, *Peta Politik Islamm*, hal.106. Muhib Huda Muhammad, *Pro-Kontra Partai kebangkitan Bangsa* (Jakarta: Fatma press, 1998), hal.19.

olah sakit' bila tidak berpolitik, mereka ini perlu diwadahi agar tidak gentayangan. Untuk kepentingan itu, maka PBNU perlu menampung aspirasi warganya, memberikan peluang kepada mereka untuk berpolitik dalam wadah PKB'. Tentang munculnya perbedaan asas dengan NU, selanjutnya Abdurrahman Wahid menyatakan, saat ini PKB harus mengedepankan kepentingan nasional, oleh karenanya, PKB senantiasa mengutamakan substansi hukum Islam, bukan mengutamakan simbol-simbol keagamaan. Dukungan serupa juga dinyatakan K.H. Hasyim Muzadi, ketua DPW.NU Jatim, bahwa diera multi partai, NU harus memiliki kendaraan politik *under control* NU. Karena kepentingan NU tidak mungkin tumbuh dalam aliran politik yang berbeda secara diametral. Dari fenomena pro dan kontra di kalangan NU tersebut, menunjukkan adanya ketidaksamaan visi dalam soal bagaimana memperjuangkan kepentingan NU secara mendasar. Munculnya keinginan agar NU tetap tampil sebagai organisasi sosial kemasyarakatan *an-sich* mendasarkan pada konsistensi kesepakatan khittah 26. Sementara disisi lain, dengan pembentukan partai politik juga mendasarkan pada aspirasi arus bawah yang ditandaskan pada kebutuhan realitas praktis politik dan juga diangap tidak bertentangan dengan kesepakatan Situbondo. Dengan demikian, pro dan kontra atas munculnya PKB[59]. mengindikasikan adanya perbedaan dikalangan NU terhadap implementasi konsep kembali ke khittah 26.

Periode ini ditandai dengan terpilihnya presiden dari kalangan NU, yakni Abdurrahman Wahid yang menggantikan posisi presiden Habibi. Walaupun banyak kalangan memandang NU akan diuntungkan dengan kondisi ini, namun permasalahan tersebut muncul terkait dengan perdebatan atas konsistensi konsep khittah 26 yang saat itu menimbulkan pro-kontra di kalangan NU. Terpilihnya Abdurrahman wahid sebagai presiden telah menarik banyak kalangan NU untuk terlibat pada ranah politik praktis dan birokratis. Hal tersebut merupakan dampak yang dinilai positif di kalangan, namun disisi lain, NU juga menempati posisi

[59]*Aula*, Ini Partai NU Baru, ini Baru Partai NU (Edisi Agustus tahun 1998), hal. 13-16.

yang dilematis–antara oposisi atau akomodasi secara aktif, dimana Abdurrhaman Wahid sendiri adalah mantan ketua umum PBNU[60].

Pola hubungan yang dilematis ini diawali dengan munculnya perilaku kontroversial Abdurrahman Wahid yang dinilai banyak kalangan menyudutkan beberapa kelompok termasuk umat Islam dan kalangan NU lainnya. Seperti kasus Maluku yang dianyatakan bahwa kerusuhan sosial tersebut terjadi karena kelompok Islam telah mengambil alih sebagian besar posisi birokrasi lokal yang pada masa lalu diduduki oleh kelompok non Islam. Pernyataan tersebut bagi Bandingkan dengan beberapa kalangan dinilai telah menantang umat Islam dan dirasa mendiskriditkan posisi Islam[61]. Pernyataan yang dianggap kontroversial lainnya terkait dengan gagasan pencabutan Tap MPRS no 25 tahun 66 tentang PKI sebagai ormas terlarang, bahkan yang dinilai kontroversial adalah sikapnya dalam meminta maaf atas korban PKI tersebut. Atas beberapa pernyataan kontroversial tersebut, muncul agenda dari beberapa kalangan politisi terutama dari anggota DPR yang menghendaki *impeachment* terhadap Abdurrahman Wahid pada Sidang Tahunan MPR tahun 2000. Walaupun sidang tersebut menyepakati untuk tetap menetapkan Abdurahman Wahid sebagai presiden, namun pelimpahan tugas sehari-hari diputuskan untuk dilimpahkan kepada wakilnya, Megawati Sukarno Putri. Dengan adanya pelimpahan peran tersebut, beberapa kalangan NU memandang bahwa hal tersebut mengindikasikan adanya keinginan dari beberapa kalangan untuk mempersempit ruang gerak Abdurrahman Wahid sebagai presiden.

Tiga bulan kemudian, Abdurrahman Wahid menghadapi agenda masalah yang lebih besar, yakni kasus Bruneigate dan Buloggate, dimana kasus tersebut selanjutnya mengancam posisinya sebagai presiden. Keinginan untuk memberhentikan Abdurrahman Wahid ditengah masa pemerintahannya ini

---

[60] Abdurrahman Wahid terpilih menjadi Presiden keempat melalui proses yang demokratis. Asep Saeful Muhatadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama (NU*), hal. 243

[61]Khoiro Ummatin, *Perilaku Politik Kyai* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 57-58.

selanjutnya memunculkan gerakan kemarahan dari kalangannya[62]. Kasus Bruneigate adalah permasalahan yang terkait dengan dugaan korupsi dari bantuan sultan Lasanah Bolqiah sebesar $ 2 Juta, sedangkan Bulogate adalah kasus dugaan korupsi mengenai dana Bulog sebesar 35 milyar[63]. Kemarahan komunitas NU yang ada dibawah terutama dari pendukung yang fanatik Abdurrahman Wahid mengarah pada konflik sosial tersebut diarahkan pada warga Muhammadiyah, dimana Amin Rais merupakan mantan Ketua PP Muhammadiyah dipandang sebagai pemicu utama dari goyahnya posisi Abdurrahman Wahid sebagai presiden.

Karena demikian, pandangan masyarakat terhadap konflik politik ini dipandang sebagai pertentangan antara NU dan Muhammadiyah. Ketegangan juga terjadi terhadap warga NU dengan PDI sebagai basis masa Megawati yang dinilai telah bekerjasama dengan Amin Rais dalam konflik politik tersebut. Dari fenomena demikian, posisi PKB sendiri sebagai basis partainya Abdurrahman Wahid dipandang tidak dapat berbuat lebih banyak dalam membantu posisinya. Oleh karenannya, banyak kalangan NU merasa perlu melibatkan NU untuk terlibat dalam situasi politik. Kondisi ini bagi banyak kalangan dinilai telah memposisikan NU pada ranah yang dilematis, sebagaimana yang dinyatakan oleh Ahmad Bagdja, Ketua PBNU, bila NU melakukan pembelaan (menurut caranya sendiri) terhadap Abdurrahman Wahid, maka dianggap telah berpihak. Tapi jika NU diam, maka dianggap telah membiarkan segalanya berlangsung. Padahal jika NU diam saja, maka bisa jadi pendukung Abdurrahman Wahid lebih radikal lagi.

Dari penjelasan dan pemaparan di atas tentang relasi NU dengan politik, ada beberapa hal yang cukup menarik yang dapat dijadikan pemahaman dasar tentang pola hubungan NU dengan politik selama ini; *pertama*, komunitas NU, khususnya adalah tokoh-tokohnya menyadari betul bahwa NU adalah salah satu

---

[62]Amir Santoso, *Ketidakpekaan Gus Dur* (Jakarta: Forum Keadilan, No.2, 16 April, 2000) hal. 36 Soejadi, R. Dr. SH dan Kaelan, H. MS, Reformasi Kebebasan Ideologi, dan Kemungkinan *Bangkitnya Masyarakat Nasakom Baru* (Yogyakarta: Paradigma, 2000), hal. 42.

[63] Kompas, 20 Juli 2000, Lihat dalam *Forum Keadilan*, no.16, 23 Juli 2000.

elemen bangsa yang mempunyai potensi politik yang cukup besar, bahkan mungkin menentukan warna politik bangsa ini. Kesadaran ini bisa dilihat dari keterlibatan komunitas NU dalam setiap event penting perpolitikan bangsa ini di tingkat pusat dan daerah. *Kedua*, dunia politik dianggap salah satu media penting dalam mewujudkan cita-cita NU dalam mewujudkan *'Izz al- Islâm wa al-Muslimîn*[64] . *Ketiga*, aktifitas politik NU tidak terlepas dari pola nalar fiqhiyyah dan prinsip kemasyarakatan NU, yakni *tawâsuth*, *tasâmuh* dan *tawâzun*[65].

Muktamar NU XVIII di Krapayak Yogyakarta tahun 1989 memutuskan Pedoman Berpolitik Warga NU yang terdiri atas 9 butir; *pertama,* berpolitik bagi Nahdlatul Ulama mengandung arti keterlibatan warga negara dalam kehidupan berbangsa dan bernegara secara menyeluruh sesuai dengan Pancasila dan UUD 1945; *kedua,* Politik bagi Nahdlatul Ulama adalah politik yang berwawasan kebangsaan dan menuju integritas bangsa dengan langkah-langkah yang senantiasa menjunjung tinggi persatuan dan kesatuan untuk mencapai cita-cita bersama, yaitu terwujudnya masyarakat yang adil dan makmur lahir dan batin dan dilakukan sebagai amal ibadah menuju kebahagiaan di dunia dan kehidupan di akhirat; *ketiga*, politik bagi Nahdlatul Ulama adalah pengembangan nilai-nilai kemerdekaan yang hakiki dan demokratis, mendidik kedewasaan bangsa untuk menyadari hak, kewajiban, dan tanggung jawab untuk mencapai kemaslahatan bersama; *keempat,* berpolitik bagi Nahdlatul Ulama haruslah dilakukan dengan moral, etika, dan budaya yang ber-Ketuhanan Yang Maha Esa, ber-Kemanusiaan yang adil dan beradab, menjunjung tinggi Persatuan Indonesia, ber-Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmah kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan dan ber-Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia; *kelima,* berpolitik bagi Nahdlatul Ulama haruslah dilakukan dengan kejujuran nurani dan moral agama, konstitusional, adil, sesuai dengan peraturan dan norma-norma yang disepakati serta dapat mengembangkan mekanisme musyawarah dalam memecahkan

[64] KH. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, hal. 15
[65] KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU Dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 67

masalah bersama; *keenam*, berpolitik bagi Nahdlatul Ulama dilakukan untuk memperkokoh konsensus-konsensus nasional dan dilaksanakan sesuai dengan akhlaq al karimah sebagai pengamalan ajaran Islam *Ahlu al-Sunah wa al-Jamaah*; *ketujuh*. Berpolitik bagi Nahdlatul Ulama, dengan dalih apa pun, tidak boleh dilakukan dengan mengorbankan kepentingan bersama dan memecah belah persatuan; *kedelapan*, perbedaan pandangan di antara aspirasi-aspirasi politik warga NU harus tetap berjalan dalam suasana persaudaraan, tawadlu' dan saling menghargai satu sama lain, sehingga di dalam berpolitik itu tetap terjaga persatuan dan kesatuan di lingkungan Nahdlatul Ulama; dan *kesembilan*, berpolitik bagi Nahdlatul Ulama menuntut adanya komunikasi kemasyarakatan timbal balik dalam pembangunan nasional untuk menciptakan iklim yang memungkinkan perkembangan organisasi kemasyarakatan yang lebih mandiri dan mampu melaksanakan fungsinya sebagai sarana masyarakat untuk berserikat, menyatukan aspirasi serta berpartisipasi dalam pembangunan[66].

Dengan semangat dan pesan-pesan sembilan butir pedoman berpolitik NU ini, KH. Musthofa Bisri mengkritik keras prilaku politik sebagian tokoh-tokoh NU yang dipandang bertentangan dengan sembilan prinsip di atas. Ia berharap kepada tokoh-tokoh NU tersebut untuk mau membaca, menghayati dan mematuhinya. Katanya, keengganan dan kemalasan aktifis NU tersebut berakibat pada prilaku politik warga NU yang terjun di politik pun tak bisa dibedakan dengan yang lain. Prilaku politik mereka seperti tidak memiliki pedoman[67].

Dalam penjelasan yang lain, KH. Musthof Bisri memaparkan paling tidak ada tiga jenis politik dalam pemahaman NU, yaitu politik kebangsaan, politik kerakyatan dan , politik kekuasaan. NU sejak berdiri memang berpolitik, terutama dalam pengertian yang *pertama*, karena NU sangat berkepentingan dengan keutuhan negara kesatuan Republik Indonesia (KNRI). Perhatian NU dalam

---

[66] Lihat juga Imam Aziz, *Nahdhatul Ulama' dan Transformasi Politik*, dalam M. Masyhur Amin, *Agama, Demokrasi, dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: LKPSM, 1993), hal. 226

[67] Nu online, www.nu.or.id, 12 Juli 2007

menjaga keutuhan KNRI yang merupakan tujuan politik jenis ini dapat dilihat dari sikap dan kiprahnya sejak rais akbarnya mencanangkan fatwa jihad melawan penjajahan, Oktober 1945; menetapkan *waliyyul amri adh-dharuri bisy-syaukah* tahun 1952 ketetapan ini dan yang lain melalui kajian fiqh yang serius. Bukan sekadar melegitimasi Orde lama. Ketetapan itu erat kaitannya dengan kemaslahatan umat. Ketetapan berdasarkan fiqh itu penting sekali, terutama karena ada anggapan dari sementara warga yang memberontak bahwa presiden tidak sah. Bila anggapan itu dibenarkan, akan berimplikasi pada ketidakabsahan menteri agama dan pada gilirannya ketidakabsahan penghulu-penghulu yang mengawinkan orang, dan akan berjibunlah anak-anak zina di negeri ini[68]. Kemudian ketetapan penerimaan asas tunggal 1984 (juga melalui kajian fiqh serius dan bukan sekadar melegitimasi Orba); *taushiyah* tentang reformasi tahun 1998; dan masih banyak lagi yang menunjukkan perhatian NU terhadap keutuhan NKRI. Belum lagi yang dilakukan oleh para kiai secara jamaah sebelum men-jam'iyyah. Perhatian NU dalam menjaga keutuhan NKRI itu memang sering tidak dipahami atau bahkan dipahami secara salah sebagai sikap oportunisme. Tapi hal itu-sebagaimana perjuangan mereka untuk negeri ini yang tidak dicatat dalam buku sejarah selama ini tidak menjadi soal bagi kiai NU sejati.

Politik jenis *kedua*, politik kerakyatan, adalah implementasi dari *amar makruf nahi munkar* yang ditujukan kepada penguasa untuk membela rakyat. Dan

[68]Gelar presiden Sokarno sebagai *waly al-Amr al-Dharury bi al-Syaukah* pada saat itu berhubungan dengan nalar fiqh yang terkait dengan wali hakim bagi calon pengantin perempuan. Dalam fiqh nikah, mempelai perempuan diserahkan kepada mempelai laki-laki oleh walinya. Dan bagi calon mempelai perempuan yang tidak mempunyai wali dari kerabat dekatnya, maka perwaliannya diserahkan ke wali hakim yang ditunjuk oleh penguasa muslim, karena tanpa keberadaan wali hakim dalam kasus pernikahan tersebut, maka pernikahan dianggap tidak syah. Maksud dan tujuan semula dari pemberian gelar presiden Sokarno sebagai *waly al-Amr al-Dharury bi al-Syaukah* adalah mengubah peran adat ke syari'ah. Awalnya dalam tradisi adat di Suamtera Barat yang mempunyai hak untuk menunjuk dan mengangkat perwalian hakim adalah ketua adat, dan ulama' NU berusaha memindahkan otoritas ketua adat kepada pengadilan syari'ah atau sejenisnya yang berada dibawah birokrasi departemen agama sebagai wakil dari penguasa Negara. Pengadilan syari'ah bagi ulama' NU dianggap sebagai pihak yang berwenang dalam melaksanakan perwalian hakim tersebut. Abu Yahya Zakaria al-Anshori, *Fath al-Wahaab*, Bab II, hal. 36. Lihat juga A. Gaffar Karim, *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia*, (Yogyakarta: LKIS, 1995), hal. 91

hal itulah yang kemudian diambil alih oleh generasi muda melalui LSM-LSM, ketika mereka melihat NU secara struktural kurang peduli terhadap yang ini. Tentu saja yang paling menarik perhatian orang NU adalah politik jenis *ketiga*, politik kekuasaan atau yang lazim disebut politik praktis. Hal itu mungkin karena kesuksesan NU pada tahun 1950-an, yang dalam waktu persiapan relatif sangat pendek, Partai NU yang baru keluar dari Masyumi dapat menduduki peringkat ketiga setelah PNI dan Masyumi yang sangat siap waktu itu. Sejak itu "syahwat" politik (praktis) merebak di sekujur urat nadi NU. Sehingga garapan-garapan mulia lainnya seperti pendidikan, ekonomi, sosial, dan dakwah, terbengkalai[69].

D. KHITTAH NAHDHATUL ULAMA (NU)

Keputusan NU untuk kembali pada khittah 1926 ditandai dengan lepasnya NU dari keterlibatan dengan dunia politik langsung sebagai salah satu unsur PPP. Hal ini dianggap banyak orang sebagai sebuah strategi NU dalam menghadapi realitas yang terjadi pada saat itu. Keputusan Khittah bukan merupakan keputusan mendadak dalam memenuhi kepentingan pragmatis, tetapi merupakan hasil dari proses perdebatan dan diskusi yang cukup panjang dan melelahkan[70]. Hal ini disatu pihak NU mempunyai kemampuan untuk mencari pemecahan masalah (*problem solving*) secara internal, dan di pihak lain, NU mempunyai kemampuan untuk mengambil keputusan-keputusan yang akan berdampak luas secara internal dan ekternal[71]. Kemampuan untuk melakukan Khittah ini dianggap sebagai salah satu prestasi NU dalam mengelola potensi diri dan kemampuan dalam bermanuver dalam menghadapi kesulitan-kesulitan, kooptasi dan intervensi Negara

Urgensi khittah NU dijelaskan oleh KH. Achmad Siddiq karena beberapa hal; *pertama*, makin jauhnya jarak waktu antara generasi pendiri dengan generasi

---

[69] Nu online, www.nu.or.id, 15 Juli 2007
[70] Lihat KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU Dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 43-47
[71] Lihat KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU Dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 43-47

penerus; *kedua*, makin luasnya medan perjuangan dan banyaknya jumlah dan bidang yang ditangani; *ketiga*, makin banyaknya jumlah dan macam ragam mereka yang menggabungkan diri pada NU, dengan latar belakang pendidikan dan subkultur yang berbeda-beda; dan *keempat*, makin berkurangnya peran dan jumlah ulama generasi pendiri dalam pimpinan Nahdhatul Ulama.[72].

Khittah NU pada dasarnya adalah penegasan ulang tentang "jati diri" organisasi. Naskah khittah terdiri atas sembilan butir, yaitu (1) Mukaddimah, (2) Pengertian khittah, (3) Landasan Keagamaan NU, (4) Ikhtiar-Ihktiar yang Dilakukan NU, (5) Perilaku NU, (6) Sikap Kemasyarakatan NU, (7) Fungsi Organisasi dan Kepemimpinan Kiai, (8) Relasi NU dengan Negara Bangsa, dan (9) Penutup[73].

Mukaddimah menjelaskan bahwa NU adalah organisasi keagamaan dan kemasyarakatan, bukan organisasi politik (*jam'iyyah dinîyyah ijtimâ'iyyah*). J*am'iyyah* ini didirikan untuk menjadi wadah bagi usaha mempersatukan diri dan menyatukan langkah di dalam tugas memelihara, melestarikan, mengembangkan, dan mengamalkan ajaran Islam yang berhaluan *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah.* Berikutnya, pengertian khittah adalah landasan berpikir, bersikap, dan bertindak bagi warga NU yang harus dicerminkan dalam tingkah laku perseorangan maupun organisasi serta dalam setiap proses pengambilan keputusan. Landasan tersebut adalah paham Islam *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang diterapkan menurut kondisi kemasyarakatan Indonesia. Landasan keagamaan NU bersumber dari *al-Qur'ân, al-Hadîts, al-Ijmâ',* dan *al-Qiyâs.* Dalam memahami dan menafsirkan sumber-sumbernya tersebut, NU mengikuti paham Islam *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* dan menggunakan sistem bermadzhab[74].

Dasar pendirian keagamaan NU tersebut menumbuhkan sikap kemasyarkatan yang berciri pada *pertama*, *Tawâssuth* dan *i'tidal*, yaitu sikap

---

[72] KH. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, hal. 7. Lihat juga Andree Feillard, *Nu vis- a-vis Negara, Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, (Yogyakarta: LKis, 1999), hal. 218
[73] KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU Dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 66-68
[74] KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU Dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 66

tengah yang berinti pada prinsip hidup yang menunjung tinggi keharusan berlaku adil dan lurus di tengah-tengah kehidupan bersama. Dengan sikap tersebut, NU akan selalu menjadi kelompok panutan yang bersikap dan bertindak lurus dan selalu bersifat membangun serta menghindari segala bentuk pendekatan yang bersifat ekstrem (*tatharruf)*. *Kedua*, sikap *tasâmuh*, yaitu toleran terhadap perbedaan pandangan, baik yang menyangkut masalah keagamaan terutama hal-hal yang bersifat parsial (*furû'*). *Ketiga*, Sikap *tawâzun*, yaitu seimbang dalam berkhidmah, baik kepada Allah, kepada manusia, dan alam, serta menyelaraskan kepentingan masa lalu dan masa yang akan datang. Dan *ketiga*, *amar ma'rûf nahi munkar*, yaitu sikap kepekaan untuk mendorong perbuatan yang baik, berguna, dan bermanfaat bagi kehidupan bersama, serta menolak dan mencegah semua tindakan yang dapat menjerumuskan nilai-nilai kehidupan[75].

Dasar keagamaan dan sikap kemasyarakatan tersebut membentuk prilaku warga , baik NU dalam tingkah laku individual maupun organisasi. Perilaku tersebut ialah menjunjung tinggi nilai-nilai Islam, mendahulukan kepentingan umum daripada kepentingan pribadi, menjunjung tinggi sifat ikhlas, ukhuwwah, persatuan, dan penuh kasih sayang. Juga loyalitas kepada agama, bangsa dan negara, memuliakan ilmu pengetahuan dan para ahlinya, dan meluhurkan kemuliaan etika, kejujuran, serta memosisikan amal dan kerja sebagai bagian dari ibadah kepada Allah SWT.

Untuk memenuhi tujuan dan tuntutan diatas, upaya-upaya yang dilakukan NU ialah peningkatan silaturahmi, mewujudkan kualitas pendidikan dan pengajaran, pengkajian kitab-kitab, peningkatan komunkasi keagamaan, serta berupaya meningkatkan taraf hidup masyarakat. Dalam ngka melaksanakan upaya-upaya tersebut, NU membentuk organisasi yang mempunyai struktur tertentu yang berfungsi sebagai alat untuk melakukan koordinasi bagi terpacapainya tujuan-tujuan yang telah diputuskan, baik tujuan yang bersifat

---

[75] Keputusan Muktmar XXVII NU, No. 02/MNU-27/1984. Lihat juga KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU Dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 26-27

keagamaan mapun kemasyarakatan. Karena itu, NU menempatkan para ulama sebagai mata rantai pembawa paham Islam *ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah* sekaligus memosisikan mereka sebagai pengelola, pengendali, pengawas, dan pembimbing jalannya organisasi.

Keputusan khittah menunjukkan adanya sebuah "kesepakatan" dan koalisi kepentingan-kepentingan para pendukung keputusan khittah untuk tidak terlibat dalam aktifitas politik praktis dengan berbagai alasan yang berbeda, bahkan saling bertentangan, seperti; *pertama*, dari kalangan politisi NU. Mereka marah dengan proses pembersihan atau de-NU-isasi di parlemen dengan peran aktif tokoh-tokoh PPP dari fraksi non-NU[76]. *Kedua*, keprihatinan para Kyai terhadap dominasi kalangan politisi di tubuh NU, yang kemudian cenderung meninggalkan visi dan misi pokok NU sebagai organisasi kemasyarakatan keagamaan. *Ketiga*, Adanya sebagian tokoh-tokoh NU yang lebih suka bergaul dengan birokrasi dan kelompok-kelompok kepentingan yang mempunyai kesanggupan memberikan bantuan untuk kebutuhannya. Dan *keempat*, adanya kelompok NU muda yang lebih senang membawa NU ke orientasi perjuangan pemberdayaan dan pengembangan masyarakat. Jadi khittah dianggap sebagai titik kulminasi "kemarahan atau ketidakpuasan" komunitas NU terhadap realitas yang terjadi pada saat itu.

Dalam kontek ini, khittah NU merupakan landasan berpikir, bersikap dan bertindak warga NU yang harus tercermin dalam tingkah laku perseorangan maupun organisasi serta dalam setiap proses pengambilan keputusan.[77] Setelah NU kembali menjadi organisasi sosial keagamaan memfokuskan diri pada kegaiatan-kegiatan social, ekonomi, dan kebudayaan. Meskipun demikian, NU tidak berarti hanya sebagai penonton dalam pergulatan dan percaturan politik, dalam berbagai pendapat dan analisa, justru dengan khittah ini, NU mempunyai posisi yang sanagat strategis dalam berkomunikasi dengan seluruh potensi politik

---

[76] Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, hal. 223
[77] KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU Dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 25

di Negara ini. Dengan khittah ini, NU berusaha memperluas lagi jaringan ruang aktifitasnya, termasuk poltik yang selama beberapa dekade dirasa sangat sempit di bawah dominasi Negara[78].

Keputusan kembali ke khittah 1926 adalah indikasi adanya kesadaran dan perubahan di internal NU untuk paling tidak memenuhi kebutuhan dan kepentingan komunitasnya, baik secara ideologis yang cenderung populis, kultural yang mengayomi kepentingan mayoritas masyarakat desa, ataupun institusional yang sejak awal berorientasi pada aktifitas social keagamaan. Maka khittah ini dianggap sebagai kesadaran untuk kembali ke tujuan awal pendirian NU, sekaligus mengacu kepada karakter sejati dari para pendiri NU. Menurut KH. Abdul Muchith Muzadi bahwa sesungguhnya khittah NU berisi unsur-unsur pokok yang sudah dimiliki oleh para pendiri dan pendukung organisasi ini sejak dulu. Secara normative, materi khittah adalah intisari dari gagasan dan perjalanan sejarah NU dari masa ke masa, untuk itu diharapkan khittah tetap relevan sepanjang masa[79].

Semenjak kebijakan pemerintah Orde Baru dalam menerapkan pembatasan organisasi partai politik yang terlibat dalam pemilu pada tahun 1971, NU memutuskan untuk berfusi dengan PPP. Hal yang sama juga dilakukan oleh partai-partai Islam lainnya seperti MI, SI, PERTI. Dalam perkembangannnya, terutama ketika PPP dipimpin oleh H. J. Naro, ketegangan mulai muncul diantara para politisi NU dengan politisi MI. Konflik terbuka kemudian mengemuka pada awal 1980-an, dan memuncak setelah pemilu 1982. Ketegangan ini terkait dengan hasil perolehan suara yang harus di bagi di antara elemen organisasi Islam yang ada di PPP. Dalam kebijakan yang keluarkan oleh Naro, banyak kalangan politisi

---

[78] Meskipun Khittah NU dianggap sebagai keputusan strategis dan cerdas dalam kondisi saat itu, namun gagasan dan gerakan khittah juga memunculkan konflik internal dikalangan NU; yaitu antara kelompok Cipete yang sering dinisbatkan sebagai kelompok politisi dengan tokohnya KH.Idham Cholid (Ketua Tanfidziyyah PBNU) dan kelompok Situbondo yang dikenal sebagai kelompok intelektual dengan tokohnya KH. Ali Maksum (Rais Aam PBNU). Andree Feillard, *Nu vis- a-vis Negara*, hal. 224-225

[79] KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU Dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 93

NU yang tergusur, sedangkan dipihak lain, Naro menghendaki walaupun NU memiliki basis masa yang signifikan di masyarakat, upah politik perlu dibagi sesuai kerja yang dilakukan.

Konflik tersebut muncul ketika politisi NU menghendaki Daftar Calon Sementara (DCS) dari hasil pemilu 1982 secara berimbang sebagaimana pada tahun 1971, sedangkan dari pihak MI menghendaki pengurangan dari NU sampai 50%. Konflik ini juga terjadi pada level perebutan ketua komisi di DPR, dimana beberapa dari daftar calon sementara (DCS) PPP dari kubu Naro dipandang tidak merepresentasikan nama-nama yang diusulkan oleh kalangan NU. karena demikian, NU memandang bahwa kebijakan Naro telah berupaya menghilangkan dominasi NU dalam wilayah politik. Disisi lain, konflik tersebut juga nampak pada perbedan visi antara NU dengan unsur Islam lainnya di PPP, sehingga hal tersebut berdampak pada munculnya ketegangan yang terlihat pada perbedaan perilaku politik yang dikehendaki oleh politisi NU dengan politisi Islam lainnya[80].

NU yang selama ini dikenal akomodatif berubah menjadi antagonis radikal dalam politiknya. Terdapat 29 nama yang diusulkan NU, namun semua dicoret dari DCS, dan mereka yang tercoret adalah yang mengikuti pertemuan di Kaliurang Yogyakarta, yang bersikap diam dalam pencalonan dan pemberian gelar kepada Presiden Suharto sebagai Bapak Pembangunan, diantara tokoh yang berpengaruh adalah K.H Yusuf Hasyim, K.H Saifudin Zuhri, Mahbub Junaidi, K.H.Masykur, K.H. Imron Rosyadi[81]. Sebagaimana yang muncul dalam sikap kritis NU yang menolak kebijakan pemerintah seperti RUU perkawinan, kebijakan tentang P-4 dan kebijakan tentang aliran kepercayaan. Sementara terhadap petisi-50 (1980), politisi NU bisa menerima isi pernyataan tersebut.

[80] Lihat Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 285

[81]Lihat Saefudin Zuhri, *PPP, NU dan MI Gejolak Wadah Politik Islam; Dialog K. H. Saifuddinn Zuhri, H. Ridlwan Saidi, H. Mahbub Djunaedi & Fachri Ali (Jakarta:* Integritas Press, 1984), hal. 25-34.

Sebaliknya MI lebih akomodatif dengan pemerintah dalam kebijakan-kebijakan tersebut, serta mengecam atas isi dari pernyataan petisi-50 [82].

Bagi kalangan NU, Kebijakan Naro dalam PPP merupakan bentuk dari de-NU-nisasi yang muncul dengan penggusuran tokoh-tokoh NU dari kepengurusan PPP, seperti terlihat dalam komposisi DPP-PPP pada periode 1984-1989[83]. Dalam Muktamar PPP pada tahun 1984 juga dinyatakan penghapusan jabatan presiden partai dan dewan Syuro yang selama ini banyak ditempati ulama-ulama NU. Kondisi tersebut selain memunculkan konflik juga memunculkan oposisi dari kalangan politisi NU terhadap PPP, yang nampak pada munculnya gerakan penggembosan. Upaya penggembosan ini selanjutnya semakin terlihat menjelang pemilu 1987 diselenggarakan. Hasil dari penggembosan tersebut terbukti dengan adanya penurunan perolehan suara yang sangat drastis pada hasil pemilu 1987 jika dibandingkan dengan hasil pemilu sebelumnya. Misalkan pada hasil pemilu 1971, PPP memperoleh 27,1% dari total suara, pada tahun 1977 mendapat 27,8%, pada tahun 1982 mendapat 27,8%, sedangkan pada perolehan tahun 1987 menurun menjadi hanya 16, %. Dampak dari gerakan oposisi yang dilakukan politisi NU terhadap PPP adalah perubahan pola hubungan antara NU Golkar dan PDI[84]. Diantara tokoh yang banyak terlibat dalam upaya tersebut adalah Mahbub Junaidi, Abdurrahman Wahid, K.H. Achmad Shiddiq termasuk K.H As'ad Syamsul Arifin. Merosotnya 76,7 pemilih PPP di basis utama NU terjadi di delapan propinsi dimana NU memperoleh suara lebih dari 60% dari empat partai Islam dalam pemilu 1971. dari seluruh pemilih PPP, 75 persen tinggal di delapan diwilayah ini, yang artinya, hampir 5 juta (69%) dari hilangnya 7 juta suara yang dialami PPP di tahun 1987 dibandingkan dengan 1982, bisa dijumpai di tiga propinsi, yaitu Jawa Timur, Jawa Tengah dan Jawa Barat. Dimana NU yang pada tahun 1971 memperoleh 89,6% secara berturut-turut. 80,6 % dan 63,3 % dari total

---

[82]lihat Fachri Ali, *Islam, Pancasila, Pergulatan Politik* (Jakarta: Kumpulan artikel, Pustaka Antara, 1984), hal.52-53.

[83] Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, hal. 223

[84]Laoda Ida, *Anatomi Konflik, NU, Elite, Islam dan Negara* (Jakarta: Sinar Harapan, 1996) hal. 90.

suara yang diperoleh semu partai Islam. 67% dari 13,7 juta pemilih PPP pada 1987 tinggal di propinsi ini. Jawa Timur, sebagai propinsi terbesar penduknya di Indonesia yang pada mulanya menjadi basis utama PPP, paling bertanggung jawab bagi kemerosotan perolehan suara di PPP tersebut adalah tokoh-tokoh NU banyak yang berafiliasi kepada Golkar[85].

Pola hubungan tersebut ditandai dengan munculnya beberapa tokoh NU yang terlibat di beberapa pertemuan yang diselenggarakan oleh Golkar dan PDI. Bahkan menjelang pemilu 1987, beberapa tokoh NU seperti Abdurrahman Wahid, Mahbub Junaidi, Yusuf Hasyim seringkali mengisi acara-acara yang diselenggarakan oleh Golkar. Dampak yang muncul dari pola kedekatan antara NU dengan pemerintah dan Golkar adalah diangkatnya Slamet Effendi Yusuf, yang saat itu menjadi ketua GP. Ansor, untuk menjadi salah satu ketua DPP Golkar. Hal demikian juga terlihat dari tawaran pemerintah terhadap Abdurrahman Wahid untuk menjadi anggota MPR sebagai utusan masyarakat. Keterlibatan beberapa tokoh NU ini juga mulai membuka ruang perdebatan di kalangan politisi NU tentang konsistensi konsep kembali ke khittah 26 yang baru saja di sepakati di Situbondo. Apalagi keterlibatan Abdurrahman Wahid yang baru saja menjadi Ketua umum PB NU dimana secara explisit dipandang oleh kalangan NU lainnya telah memposisikan NU sebagai bagian dari Golkar. Kritik yang cukup keras tersebut dilontarkan beberapa orang-orang NU yang masih setia menjabat di kepengurusan PPP. Karena secara kelembagaan hal tersebut merugikan PPP dalam perebutan suara pemilih. Walaupun penempatan Posisi Slamet Effendi Yusuf sebagai salah satu ketua pada awal mulanya dipertentangkan oleh kader Golkar lainnya dimana salah satu persyaratannya disebutkan harus telah aktif menjadi anggota Golkar minimal selama 10 tahun, namun pengangkatan posisi tersebut tidak berlaku bagi Slamet Effendi yang

---

[85]lihat William Liddle, *Pemilu Pemilu Orde Baru, Pasang Surut Kekuasaan Politik* (Jakarta: LP3ES, 1997) hal 92-23. Bandingkan dengan Martin van Bruinessen, *NU Tradisi, Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hal. 144.

secara langsung menjabat sebagai salah satu ketua DPP. Pengangkatan tersebut bagi Abdurrahman Wahid merupakan Simalakama, yakni bagi dia menolak terasa berat karena hubungan baiknya dengan pejabat tingggi negara, sedangkan menerima pun demikian karena posisinya saat itu masih menjadi ketua umum PB NU, sedangkan pilihannya terhadap Golkar karena persyaratan untuk menjadi anggota MPR yang di angkat harus mewakili unsur fraksi tertentu. Karena demikian, pilihan Golkar merupakan alternatif baginya karena dinilai cukup aman[86].

Berdasarkan perilaku tersebut, mereka menyatakan bahwa netralitas NU secara kelembagaan harus benar benar terwujud dalam realitas praksisnya, sedangkan keterlibatan pengurus PB NU dalam golkar mengindikasikan hilangnya netralis NU dan tidak sesuai dengan kesepakatan Situbondo sebelumnya. Situasi ini kemudian memunculkan ketegangan antara tokoh-tokoh NU di Golkar dengan yang ada di PPP terutama dalam perebutan basis masa. Dengan saling menandaskan pada kesepakatan Situbondo, ketegangan antara kedua kubu tersebut kemudiaan meruncing manakala terjadi benturan-benturan kepentingan politik yang tidak sedikit berpengaruh pada konflik antar masa pendukung dari kedua kubu tersebut, sehingga tidak jarang dijumpai pertikaian dan perpecahan, baik di kalangan keluarga, pengurus NU maupun kelompok masyarakat.

Keberhasilan yang lebih penting dari effect positif khittah adalah NU menemukan kembali pijakan-pijakan sebagai organisasai sosial keagamaan yang mempunyai daya tahan dan daya tawar yang cukup strategis dalam menjalankan dan mempertahankan keberadaan organisasinya dalam pergulatan politik dan proses demokratisasi jangka panjang, baik secara internal dan ekternal.

Salah satu hasil refleksi NU dalam upaya kembali ke Khittah adalah perumusan kembali pemahaman terhadap politik dan agenda organisasi ini dalam

---

[86]Lihat Greg Barton, *Abdurrahman Wahid, Muslim Democrat, Indonesian President* (Sydney: UNSW Press, 2002), hal. 240.

mengaktualisasikan dirinya dalam setiap ranah kehidupan. Dengan basis semangat khittah, NU lebih stretegis memilih visi politiknya dengan visi politik yang berwawasan kebangsaan dan menuju integrasi bangsa dengan langkah-langkah yang senantiasa menjunjung tinggi persatuan dan kesatuan untuk mencapai tujuan bersama, yaitu masyarakat yang adil dan makmur.

Dalam perkembangannya, beberapa perdebatan atas kesepakatan Situbondo yang menghendaki gerakan politik secara kultural mulai mengemuka dalam periode ini. Indikator dari terbukanya ruang politik ini adalah munculnya 140 nama partai yang menginginkan keterlibatan mereka pada pemilu 1999. Dari partai-partai tersebut, kurang lebih 40 parpol yang teridentifikasi mendasarkan asas ideologinya dengan Islam, sementara partai lainnya mendasarkan asas ideologinya pada bentuk nasionalisme dan kebangsaan. Dengan munculnya berbagai bentuk partai tersebut, periode ini dikenal dengan masa euforia politik yang selama ini tidak dirasakan pada masa Suharto[87].

Kondisi ini secara tidak langsung juga berpengaruh pada atmosfir politik di kalangan NU dimana pada masa Orde Baru mengalami marginalisasi dalam gerak politiknya. Kecenderungan untuk terlibat dalam politik dari arus bawah tersebut telah muncul sejak sehari setelah Suharto lengser dari kekuasaanya. Beberapa usulan mulai bermunculan di PBNU, baik dari golongan, perorangan, maupun yang menyatakan mewakili dari pengurus NU yang ada di beberapa wilayah Indoensia. Secara umum, usulan tersebut ada yang menghendaki bahwa PBNU berkehendak untuk membentuk partai politik, sementara yang lain menginginkan NU menjadi kendaraan politik sebagaimana pada masa sebelumnya. Dari beberapa aspirasi usulan yang masuk, tercatat ada 39 nama

[87]Era reformasi telah membuahkan perubahan yang sangat dinamis dalam kehidupan politik di Indonesia. Izin untuk mendirikan paratai baru dimanfaatkan oleh warga NU untuk mendirikan partai politik, pada saat yang sama semangat khittah NU 1926 mulai diperbincangkan kembali, khususnya tentang kemungkinan NU menjadi partai politik. Melihat dorongan ini, sekaligus komitmen terhadap khittah, PBNU tidka akan merubah NU menjadi partai, tapi memfasiltasi pendirian partai yang berbasis pada warga NU. Lihat Asep Saeful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama Pergulatan Pemikiran Politik Radikal dan Akomodatif*, hal. 224

parpol yang ingin dimunculkan oleh NU, namun yang paling populer adalah empat nama, yakni Nahdlatul Ummat, Kebangkitan Bangsa, Kebangkitan Ummat, serta Partai Sunni. Beberapa pijakan dasar yang mereka kemukakan terkait dengan orientasi perpolitikan yang dilakukan oleh NU, sebagaimana yang disepakati pada Muktamar NU di Situbondo yang mengorientasikan gerakan kultural sebagai prinsip dasar bagi NU[88]. Dalam realitasnya, NU yang dinyatakan memiliki basis masa kurang lebih tiga puluh juta jiwa, selama ini tidak diuntungkan secara politis karena tidak memiliki wadah politik sendiri yang menjadi media politiknya.

Menurut pengamat politik Bakhtiar Effendi dalam http://www.panji.co.id/edisi90/ digulirkannya gagasan kembali ke Khittah 1926 oleh NU pada 1983 merupakan upaya remedial untuk mengatasi persoalan aliran atau eksklusivisme politik yang ada pada *the body of politics* organisasi sosial-keagamaan ini. Dengan pernyataan kembali ke Khittah 1926 NU melakukan reposisi ulang: mengembalikan jati dirinya sebagai organisasi sosial-keagamaan seperti ketika lahir dulu (1926). Dan ini berarti NU tak lagi berfungsi sebagai organisasi sosial-politik. Seperti diketahui, sejak 1952 NU keluar dari Masyumi dan menampilkan dirinya sebagai partai politik.

Sebagai akibat langsung dari pernyataan itu, NU secara formal "putus hubungan" dengan PPP, partai politik tempat NU berkiprah sejak restrukturisasi politik Orde Baru pada 1973. Lebih dari itu, NU juga menyatakan menarik diri secara formal dari kegiatan politik praktis. Aspirasi politik warga NU, dengan demikian, dapat disalurkan melalui kekuatan-kekuatan politik yang ada, yang dipandang mampu dan bersedia.

Sejak itu, aktivitas politik warga NU tanpa mengatasnamakan NU tersebar di berbagai organisasi politik yang ada. Meski sebagian besar aktivis politik NU masih malang melintang di PPP partai yang paling dirugikan oleh tindakan NU

---

[88]Lihat Asep Saeful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama Pergulatan Pemikiran Politik Radikal dan Akomodatif*, hal. 226

untuk kembali ke Khittah 1926 sebagian yang lain tanpa merasa kikuk bergabung dengan Golkar. Dalam jumlah yang amat sangat sedikit, ada pula yang menyalurkan aspirasinya melalui PDI.

Bakhtiar Effendi menilai bahwa praktek kembali ke Khittah 1926 jelas merupakan langkah politik NU yang cerdik. Hal ini khususnya jika diletakkan dalam perspektif situasi politik internal PPP ketika itu yang tidak memberi tempat kepada NU secara proporsional, kecuali hanya diperankan sebagai mesin elektoral mengingat jumlah massanya yang banyak. Seperti diisyaratkan, dengan putusan kembali ke Khittah 1926 massa NU "terambangkan". Massa NU akan memberikan dukungan kepada kekuatan politik yang bersedia mengakomodasi kepentingan mereka[89].

Namun, tidak semua pemuka NU menerima konsep kembali ke Khittah 1926. Mahbub Junaidi merupakan salah seorang figur yang mewakili mereka yang merasa tidak puas dengan putusan yang diambil dalam forum Munas Alim Ulama NU pada 1983 di Situbondo itu. Meski kecewa dengan cara-cara PPP memperlakukan NU ketika itu, Mahbub berpendapat bahwa secara formal NU harus tetap berpolitik. Kalau tidak bisa menjadi partai politik, NU harus tetap mengikatkan diri kepada suatu partai politik tertentu secara tegas. Massa NU yang cukup banyak itu, menurut Mahbub, terlalu berharga untuk "diambangkan". Pengambangan warga NU ke Golkar, PPP, atau PDI hanya akan menempatkan mereka pada posisi dalam kata-kata Mahbub political hostess. Keyakinan Mahbub yang kemudian dirumuskannya sebagai "Khittah Plus" itu dijual di forum Konbes Cilacap pada 1987. Seperti diketahu, tak banyak yang mau membelinya. Aura pengaruh Kiai Achmad Siddiq dan Abdurrahman Wahid, dan mungkin juga situasi politik NU ketika itu, masih terlalu besar untuk dapat menerima gagasan Mahbub[90].

---

[89]Lihat http://www.panji.co.id/edisi90/bahtiar.html,
[90]Lihat http://www.panji.co.id/edisi90/bahtiar.html

Ditolaknya ide Khittah Plus memberi kesan bahwa kembali ke Khittah 1926 merupakan garis final NU. Dan hingga kini, di tengah ingar-bingar reformasi, secara de jure NU tetap berpegang pada putusan yang sudah berumur 15 tahun lebih itu. Meski demikian, semua orang tahu bahwa praktek politik NU dewasa ini telah merontokkan sendi-sendi khittah. Sekarang NU setidak-tidaknya telah memiliki empat partai politik: PKB, PKU, SUNI, dan PNU.

Berdirinya sejumlah partai NU tersebut mengasumsikan bahwa kesadaran kolektif warga nahdhiyin tak lagi diarahkan untuk melakukan diversifikasi makna politik NU. Hal ini benar adanya, terutama dalam kaitannya dengan keterikatan warga NU dengan partai-partai politik yang ada. Kalau pada masa sebelum reformasi warga NU secara formal terbebaskan dari belenggu partai tertentu, maka dengan munculnya sejumlah partai NU itu, kesadaran kolektif warga NU diarahkan kepada partai-partai yang didirikan oleh para pemikir dan aktivis politik NU. Adalah tak masuk akal membebaskan warga NU untuk membangun identifikasi politik dengan partai-partai pilihan mereka, sementara elite NU mendeklarasikan berdirinya sejumlah partai. Kalaupun pembebasan itu ada, maka hal tersebut hanya akan berlaku dalam kerangka empat partai NU yang baru muncul, bukan kebebasan dalam pengertian Khittah.

Apa yang dipaparkan tersebut sebenarnya masih bersifat terlalu generous. Sebab diketahui bahkan di kalangan warga NU sendiri bahwa sebenarnya PBNU hanya melirik satu partai, yakni PKB. Sementara tiga partai NU yang lain merasa teranaktirikan dalam konteks hubungan mereka dengan PBNU. Hal ini terjadi, antara lain, karena hubungan elite ketiga partai NU yang lain (PKU, SUNI, dan PNU) yang kurang harmonis dengan petinggi PBNU.

Jika demikian halnya, menurut Bakhtiar Effendi, maka diakui atau tidak, disukai atau tidak, dalam tataran politik, ideologi Khittah telah mengalami penggembosan secara cukup berarti. Kalau penilaian ini benar, bukankah lebih elegan kalau NU tampil secara lebih terus terang dalam hubungannya dengan politik kepartaian. Dalam hal keterusterangan ini, adanya partai tunggal NU

seperti dulu, yang pernah berlangsung selama dua dasawarsa (1952-1973), terasa lebih memberi kejelasan kepada warga NU, daripada mereka terombang-ambing ke dalam banyak partai. Dengan panggung politik tunggal seperti Partai Nahdlatul Ulama misalnya, proses realignment politik warga NU akan terasa lebih mudah[91].

Dari berbagai penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa sejak awal NU telah melibatkan diri dengan berbagai aktifitas kehidupan masyarakat dalam berbagai bidang; keagamaan, pendidikan, ekonomi, budaya dan politik. Sebagai organisasi keagamaan kemasyarakatan (*Jam'iyyah al-Dîniyyah al-Ijtimâ'iyyah*) yang mempunyai paham keagamaan *ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* dan tradisi pemikiran Fiqh, NU adalah salah satu organisasi keagamaan kemasyarakatan Islam di Indonesia yang mempunyai prinsip-prinsip dasar keorganisasian yang lebih terbuka untuk menerima tradisi atau budaya lain. Meskipun dengan pola tradisi ini, NU sering dituduh sebagai organisasi Islam yang sinkretis dalam pemahaman keagamaannya dan oportunis dalam prilaku politiknya.

D. DINAMIKA TRANSFORMASI KEORGANISASIAN NAHDLATUL ULAMA

Nahdlatul Ulama (NU) secara etimologis berasal dari bahasa arab yaitu kata *nahdlat* yang berarti kebangkitan atau gerakan, dan kata *ulama* yang berarti sarjana atau kalangan terpelajar[92]. Nahdlatul Ulama adalah kebangkitan para

[91] http://www.panji.co.id/edisi90/bahtiar.html

[92] Adib al-Bisri, et. all, *Kamus al-Bisri*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1999), hal. 740 dan 517. Lihat KH. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, (Surabaya, Khalista-LTNU, 2006), hal. 17. Penamaan NU yang dinisbatkan kepada ulama' karena diawalnya merupakan kumpulan komunitas terpelajar atau ulama' meskipun kebanyakan berlatar belakang pendidikan agama. Dalam al-Quran salah satu ayat yang membicarakan komitmen moral ulama' diantaranya adalah *innamâ yahsyaallah min 'ibâdihi al-Ulama'* dan sebuah Hadits yang membicarakaan ulama' sebagai komunitas yang mempunyai tanggung jawab sebagai penerus missi kenabian yaitu *al-Ulamâ' warasat al-Anbiyâ'* . Dengan penjelasan ini, kehadiran NU diharapkan menjadi tali persaudaran dan emosional kalangan ulama' dalam menjalankan tanggungjawab misinya sebagai penerus para Nabi, sekaligus citra ideal sebuah komunitas religius yang mempunyai keluasan keilmuan dan keluhuran nilai-nilai moralitas. Lihat KH. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, hal. 21-22.

ulama[93]. NU adalah organisasi kemasyarakatan keagamaan (*jami'yyah ijtima'iyyah dîniyyah*) terbesar di Indonesia bahkan mungkin di dunia. Ia didirikan di Surabaya pada tanggal 31 Januari 1926 H bertepatan dengan 16 Rajab 1344 H. Ia dideklarasikan secara formal sebagai penganut faham *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*[94] dengan mengikuti salah satu madzhab empat, yaitu; Hanafi(700-767 M/80-150 H), Maliki (713-795 M/ 93-179), Syafii (767-820 M/150-204 H) dan Hanbali (780-855M/164-241)[95]. Nahdlatul Ulama mempunyai tradisi khas dan unik yang mungkin tidak ditemukan dalam sebuah organisasi keagamaan

---

[93] KH. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, hal. 17

[94] *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* merupakan akumulasi pemikiran keagamaan dalam berbagai bidang yang dihasilkan para ulama untuk menjawab persoalan yang muncul pada zaman tertentu. Karenanya, proses terbentuknya *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* sebagai suatu faham atau madzhab membutuhkan jangka waktu yang panjang. Seperti diketahui, pemikiran keagamaan dalam berbagai bidang, seperti ilmu *Tauhid, Fiqih,* atau *Tasawuf* terbentuk tidak dalam satu masa, tetapi muncul bertahap dan dalam waktu yang berbeda. Dari segi bahasa menurut Jalal Muhammad Musa mempunyai dua pengertian; *pertama*, sunnah berati metode atau *tharîqah* yaitu mengikuti metode para sahabat dan tabîn serta salaf dalam memahami ayat-ayat *mutsayâbihât* dengan menyerahkan pengertian ayat tersebut kepada Allah sendiri, tidak mereka-reka menurut daya nalar manusia; *kedua*, sunnah berarti hadist Nabi Muhammad SAW, yaitu meyakini haist shahih sebagai dasar keagamaan. Rangkaian kata *sunnah* dan *jamâ'ah* menjadi *ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* yang mempunyai arti bahwa dasar paham keagamaan yang dianut bersumber kepada al-Qur'an, sunnah Nabi, dan sunnah sahabat yang dikenal dengan Ijma' sahabat, yaitu tradisi yang telah melembaga dalam kehidupan sosial keagamaan para sahabat Nabi setelah Nabi Muhammad wafat, khususnya masa *khulafâ' al-Rasyidîn*. Jalal Muhammad Musa, *Nasy'ah al-Asy'ariyyah wa Tathawuruhâ*, (Beirut, Dar al-Fikr al-Kutub, 1975), hal. 20.

[95] Muhammad Tholhah Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah Dalam Persepsi Dan Tradisi NU*, (Jakarta, Lantabora Press, 2006), hal. 4. ,Lihat Nugroho, et.all, *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, (Jakarta:Delta Pamungkas, 1997), hal.10. Madzhab Hanafi tokohnya adalah Abu Hanifah, Madzhab Maliki tokohnya adalah Malik bin Anas, Madzhab Syafi'I tokohnya adalah Muhammad Idris al-Syafi'I, dan Madzhab Hanbali tokohnya adalah Ahmad bin Hanbal. Lihat Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, (Yogyakarta: LKIS, 2004), hal. 85- 94. Tujuan pendirian NU yang tertuang dalam Statuen Perkoempoelan Nahdhatoel Oelama', tertanggal 6 Pebruari 1930 adalah memegang teguh pada salah satu dari madzhab imam empat, yaitu Imam Muhammad Idris Asyafii, Imam Malik bin Annas, Imam Abu Hanifah an-Nu'man atau Imam Ahmad Ibnu Hanbal, dan mengerjakan apa saja yang menjadikan kemaslahatan agama Islam. Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung:Mizan, 1995), hal. 228 . Dan ketika NU memasuki dunia politik tahun 1952, tujuan NU yang dirumuskan dalam anggaran dasarnya ialah; menegakkan hokum Islam, sesuai dengan salah satu dari madzhab fiqh: Syafii, Maliki, Hanafi dan Hanbali; mewujudkan penerapan ajaran Islam dalam masyarakat. B.J. Boland, *The struggle of Islam in Modern Indonesia*, terj. Syafruddin Bahar, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1972*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), hal. 53.

Islam di Negara yang lain. Sebagai sebuah organisasi kemasyarakatan keagamaan, NU memiliki independensi kultural yang cukup kuat dari aliansi organisasi keagamaan yang lebih besar, tetapi ia sangat akomodatif terhadap tradisi transmisi keagamaan dan budaya yang berada disekitarnya[96]. Untuk itu kemudian NU sangat popular dengan sebutan organisasi keagamaan Islam tradisional[97].

Kehadiran NU dalam pergulatan pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia paling tidak dilatarbelakangi oleh dua faktor internal dan ekternal. Secara internal; tokoh –tokoh komunitas pesantren yang kemudian menjadi tokoh-tokoh NU, seperti KH. Wahab Hasbullah (1888-1971 M) dan KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947 M) menyadari betul tentang urgensi keberadaan sebuah organisasi atau lemabaga yang menjadi media dakwah dan perjuangan

[96] Nurcholish Madjid menjelaskan bahwa kelestarian budaya menjadi amat penting , karena ketulusan serta kesungguhan berpikir dan berkepercayaan memerlukan rasa keabsahan dan keotentikan. Kita tidak akan memiliki kemantapan dalam berkepercayaan, berpandangan hidup, atau menganut etos jika kepercayaan, pandangan hidup, atau etos itu tidak kita rasakan sebagai sesuatu yang abash dan otentik. Dan biasanya rasa keabsahan dan keotentikan itu kita peroleh antara lain karena adanya rasa kesinambungan dengan masa lalu dan kelestariannya. Kesinambungan diperlukan untuk rasa keabsahan dan keotentikan yang akan berfungsi sebagai landasankemantapan dan kreatifitas, tetapi kreatifitas itu sendiri akan terhambat, jika masyarakat terjembab dalam pandangan-pandangan dan pemujaan masa lalu. Maka, dalam keadaan tertentu diperlukan kemampuan untuk memutuskan diri dari budaya masa lalu yang negative. Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hal. 188

[97] Sebutan tradisional terhadap NU sering digunakan dalam terminology yang cenderung menyudutkan dan mengsubordinasikan, seperti; kolot, ndeso, kampungan dan ketinggalan zaman. Howard Federspiel seperti yang dikutip Ronald Alan Lukens-Bull menjelaskan istilah tradisionalis dalam NU. Menurutnya tradisionalis di sini dimaksudkan mengikuti nilai-nilai ajaran Islam yang telah mapan, yang telah bertahan lama di antara para pengikut madzhab fiqh Syafii di Indonesia. Ketika dikapitalisasi, "tradisionalis" membawa identifikasi dengan sebuah kelompok muslim abad ke-20 yang berlawanan dengan kepercayaan-kpercayaan dan pandangan-pandangan para "modernis". Istilah "modernis" mengindikasikan asosiasi dengan pentingnya akal sebagai alat dalam semua fase kehidupan manusia., termasuk agama dan dalam sains dan tehnologi, demi kepentingan kehidupan manusia yang lebih baik. Ketika dikapitalisasi "modernis" merujuk kepada kelompok muslim pada abad 20 yang telah mengemukakan pandangan-pandangannya yang dimaksudkan untuk pembaharuan agama dan menjadikan Islam sebuah kekuatan bagi modernisme masyarakat muslim. Ronald Alan Lukens-Bulls, *A peaceful Jihad Javanese Islamic Education and Religious Identity Construction*, terjemahan. Jihad ala Pesantren, (Yogyakarta: Gama Media, 2004) .hal. 110. Lihat juga B.J. Boland, *The struggle of Islam*, hal..53.

komunitasnya[98]. Untuk itu kemudian, tokoh-tokoh pesantren berupaya mendirikan lembaga-lembaga atau organisasi-organisasi yang awalnya hanya untuk kepentingan pendidikan dan dakwah agama; seperti *nahdhatul watan*[99], *tashwîr al-Afkâr*[100], *nahdhatul tujjâr*[101] dan lainnya[102]. Secara ekternal kehadiran NU dilatarbelakangi oleh; *pertama* kondisi pemikiran dan gerakan Islam dunia. Abad 19 adalah abad kebangkitan umat Islam dari kehancuran peradaban emasnya. Pada abad ini, tokoh-tokoh Islam muncul dan bangkit memberikan pencerahan dan penyadaran kepada umat Islam di dunia. Pesan pemikiran dan gerakan Islam utama pada saat ini adalah rasionalisasi ajaran Islam[103] dan pembebasan dari

---

[98] Dalam pandangan NU bahwa salah satu watak manusia adalah selalu suka hidup berkelompok berdasar atas unsur pengikatnya masing. KH. Abdul Mucnith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 72

[99] *Nahdlatul Watan* yang berarti kebangkitan tanah air dirintis tahun 1914 dengan pengakuan badan hukum pada tahun 1916 dengan bantuan H.O.S Cokroaminoto dan Soenjoto. Lembaga yang diprakarsai oleh KH. Abdul Wahab Hasbullah dan KH. Mas Mansur menangani bidang social dan pendidikan. Dalam pengembangannya, lembaga ini dibantu oleh saudagar kaya asal Kawatan Surabaya yaitu H. Abdul Qahar. Dengan dukungan saudagar ini, *Nahdlatul Watan* membangun fasilitas pendidikan. Atas perannya ini, Abdul Qahar ditunjuk menjadi Direkturnya, sementara KH. Wahab Hasbullah dan KH. Mas Mansur menjadi pengurus sekaligus guru di lembaga tersebut. Dalam waktu yang singkat lima tahun pertama telah berdiri cabang-cabang madrasah di berbagai kota di Jawa Timur, diantaranya; *Far'ul Watan, Hidâyatul Watan, Khitabatul Watan* atau *Akhul Watan* dan lain-lain. M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia; Pendekatan Fikih dalam Politik*, (Jakarta: Gramedia, 1998), hal. 42-43

[100] *Tashwîr al-Afkâr* yang berarti curah gagasan didirikan pada tahun 1918 oleh KH. Ahmad Dahlan (pimpinan Pesantren Kebondalem, Surabaya), KH. Mas Mansur, KH. Wahab Hasbullah dan Mangun. Organisasi ini secara resmi bernama *Suryo Sumirat Tashwîr al-Afkâ.* M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia; Pendekatan Fikih dalam Politik*, hal. 43

[101] *Nahdlat al-Tujjâr* yang berarti kebangkitan pengusaha didirikan pada tahun 1918. Lembaga ini menangani bidang perdagangan dalam bentuk koperasi dengan istilah *Syirkah al-Inân*. KH. Hasyim Asyari sebagai ketuanya dan menejernya adalah KH. Wahab Hasbullah. M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia; Pendekatan Fikih dalam Politik*, hal. 45

[102] Menurut KH. Abdul Muchith Muzadi ; keinginan tokoh-tokoh itu untuk mendirikan organisasi formal structural bukan tidak ada pada waktu itu, tetapi pertumbuhannya masih lambat. Hal ini dimulai dengan pembentukan kelompok-kelompok pengajian keliling dengan berbagai bentuk. Dan perkembangan yang penting dan signifikan, ketika mereka berhasil mendirikan organisasi *Tashwîr al-Afkâr* di Surabaya yang dipelopori oleh KH. A Wahab Hasbullah dan KH. Mas Mansur, walaupun akhirnya keduanya kemudian berpisah, karena KH.Mas Mansur masuk Muhammadiyah sedangkan KH. A Wahab Hasbullah mendirikan NU. KH. Abdul Mucnith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 33

[103] Hal ini ditandai dengan kemunculan organisasi-organisasi Islam yang sering diklaim "modernis" seperti Muhammadiyah dan al-Irsyad yang mendakwahkan nilai penting Ijtihad dan meninggalkan taqlid. Gagasan ini sangat dipengaruhi oleh gerakan rasionalisme Muhammad

penjajahan Barat[104]. Pesan-pesan kebangkitan itu nampak mempengaruhi pendiri-pendiri NU dengan misalnya membuat nama-nama lembaga atau kelompok kajian dengan nama-nama yang mencerminkan semangat kebangkitan, seperti; *nahdhatul watan, tashwîr al-Afkâr, nahdhatul tujjâr*, dan juga dengan penamaan *nahdlatul ulama*. *Kedua*, ada perdebatan kuat dalam pemahaman ajaran Islam antara kalangan modernis (Muhammadiyyah, al-Irsyad dll) dengan kalangan tradisionalis (komunitas pesantren)[105]. Meskipun perdebatan ini sebatas persoalan *khilâfiyyah* dan methodologis, namun perbedaan pandangan mereka terpisah secara diameteral antara kelompok yang popular dengan penamaan "modernis" dan "tradisionalis", yang kemudian adanya perlakuan yang dianggap "mensubordinasikan" kelompok tradisional dan melebihkan kelompok modernis.

Abduh dan Rasyid Ridlo serta kawan-kawannya. M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia; Pendekatan Fikih dalam Politik*, hal. 45-50.

[104]Sebelum pendirian NU terjadi dialog serius antara beberapa ulama, diantaranya dialog antara KH. A wahab Hasbullah dan KH. Halim (leiwimunding) tentang tujuan pendirian komite Hijaz sebagai embrio pendirian NU. Dalam hal ini KH. A Wahab Hasbullah menyatakan untuk mendapatkan kemerdekaan dan keleluasaan menjalankan syari'at agama. M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia*, hal. 59.

[105]Pertentangan dan perdebatan antara kelompok modernis dan tradisionalis tentang berbagai persoalan keagamaan yang dianggap persoalan "khilafiyyah" ini cenderung mengarah ke hal-hal yang memprihatinkan, untuk itu salah seorang pemuka Cirebon pada saat itu yang bernama Bratanata mengusulkan pembentukan "al-Islam Kongres" untuk mengurangi ketegangan konflik kedua kelompok tersebut. Untuk melaksanakan gagasan itu, maka pada tahun 1921 diadakan kongres al-Islam pertama di Cirebon, Jawa Barat. Kongres ini langsung dipimpin oleh H.O.S Cokroaminoto dan dibantu oleh H. Agus Salim. Dan dalam kongres ini terjadi perdebatan yang sangat panas antara kedua kubu, Muhammadiyyah dan al-Irsyad diwakili oleh Syekh Akhmad Surkati dan kalangan ulama tradisonal diwakili oleh KH. Abdul Wahab Hasbullah dan KH. R. Asnawi dari Kudus. Dalam perdebatan ini, kelompok "modernis" menuduh bahwa prkatek keagamaan ulama tradisionalis dengan bermadzhab sebagai sumber kebekuan ummat Islam, sementara kalangan tradsisionalis menuduh kalangan modernis akan membuat madzhab baru dengan menafsirkan al-Qur'an dan al-Hadist dengan kehendak aqalanya sendiri. Kongres pertama ini gagal menyatukan perbedaan pemahaman keagamaan antara modernis dan tradisionalis. Hasil kongres yang dianggap signifikan adalah terbentuknya " Central Commite al-Islam". Atau CCI yang menangani soal khilafiyyah, yang anggotanya terdiri diri berbagai kelompok Islam dan ketuanya pada saat itu ialah Soeroso dari unsur SI. Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, (Surabaya: Jatayu Sala, 1985), hal. 44-45. Untuk merespon perkembangan politik dunia Islam, khususnya Timur Tengah, disamping CCI yang menangani soal khilafiyyah, juga pada tahun 1924 di Surabaya, atas usulan SI, dibentuk CCC atau "Central Commite Chilafat" yang menangani soal kekhalifahan. CCC ini beranggotakan Ormas Islam, dan yang pertama diketuai oleh W. Wondoamiseno. Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembang Nahdlatul Ulama*, hal. 47

Ketiga, kehadiran NU dilatarbelakangi oleh peristiwa penolakan delegasi umat Islam Indonesia yang diwakili oleh Syarikat Islam dan Muhammadiyyah terhadap keikutsertaan KH. Hasbullah Wahab sebagai perwakilan kalangan pesantren untuk mengikuti "*Muktamar khilâfah*" di Kairo. Penolakan calon delegasi umat Islam Indonesia bukan hanya kepada pribadi KH. Wahab Hasbullah, tetapi juga kepada titipan para ulama pesantren untuk Raja Sa'ud. Para ulama berpesan kepadanya untuk menghentikan tindakan-tindakan yang melarang dan membatasi kebebasan bermadzhab, ziarah kubur, kegiatan membaca kitab barzanji dan lainnya[106]. Bahkan sikap penolakan ini ditetapkan dalam kongres *al-Islâm* di Yogyakarta dan Bandung[107].

Penolakan delegasi umat Islam Indonesia atas diri KH.Wahab Hasbullah dan pesan ulama-ulama pesantren kepada Raja Sa'ud mendorong mereka untuk membuat sebuah komite yang diberi nama komite Hijaz, yang terdiri dari; KH. Abdul Wahab Hasbullah, KH. Masyhuri dan KH. Khalil Lasem menjadi penasehat, Ketua adalah H.Hasan Gipo, Wakil Ketua dipercayakan kepada H. Saleh Syamil, Sekretarisnya adalah Muhammad Shadiq, dan KH. Halim sebagai pembantu[108]. Komite ini yang bertugas untuk membahas persiapan pengiriman delegasi ulama Indonesia dan menyampaikan pesan-pesannya kepada Raja Sa'ud di Hijaz. Dari komite ini kemudian ulama-ulama sepakat untuk mengembangkan komite menjadi sebuah institusi yang lebih permanen untuk menjaga aspirasi dan cita-cita para ulama yang telah diperjuangkan melalui komite hijaz. Akhirnya setelah mendapat restu dari KH. Hasyim Asyari, pada tanggal 31 Januari 1926, komite Hijaz dikembangkan menjadi " *Jamiyyah Nahdlatul Ulama*'" atau yang lebih popular dikenal dengan NU[109].

---

[106]KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 34
[107]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 50-51
[108]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 52
[109]KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 34. Nama Nahdlatul Ulama adalah usulan nama dari KH. Mas Alwi, sementara simbol-simbolnya diusulkan oleh KH. Ridwan Abdullah setelah melalui ritual shalat istikhârah. Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 70

1. NU SEBAGAI *JAMI'YYAH IJTIMÂ'IYYAH DÎNIYYAH* (1926-1952)

Nahdlatul Ulama terlahir tahun 1926 di Surabaya, Jawa Timur. Kelahiran NU sebagai sebuah organisasi kemasyarakatan keagamaan (*Jami'yyah Ijtimâ'iyyah Dîniyyah*) mempunyai sejarah yang unik dan terkesan berbau "mistik", karena kelahirannya bukan semata-mata atas dasar pertimbangan kebutuhan komunitas tradisional yang terasa tersubordinasikan oleh komunitas modernis, tetapi kelahirannya ditentukan oleh hasil dari upaya-upaya spiritual (*Istikhârah*) beberapa pendiri NU, diantaranya KH. Khalil Bangkalan dan KH. Hasyim Asyari. Setelah mendapat isyarat restu dari KH. Khalil Bangkalan, KH. Hasyim Asyari sebagai salah satu muridnya melakukan ritual "*Istikhârah*", dan hasilnya beliau memberikan restu kepada KH. Abdul Wahab Hasbullah untuk mendirikan organisasi kemasyarakatan keagamaan, yang kemudian dikenal dengan NU[110].

Pendirian Nahdlatul Ulama (NU) diawali dengan pendirian "Komite Hijaz" yang hendak mengirimkan utusan ke Muktamar Islam di Mekkah, yang kemudian komite ini dirubah menjadi organisasi kemasyarakatan keagamaan Nahdlatul Ulama (NU). Penamaan NU adalah usulan dari KH. Mas Alwi bin Abdul Aziz dan simbol-simbol yang menjadi maskot bagi NU adalah usulan dari KH. Ridwan Abdullah[111]. Dan kepengurusan pertama NU adalah KH. Hasyim Asyari sebagai Rais Akbar Syuriyyah, Ketua Tanfidziyyah dipercayakan kepada H. Hasan Gipo, sedangkan KH. Abdul Wahab Hasbullah sebagai Katib Syuriyyah.

Secara institusional, pola organisasi NU yang terdiri dari dua unsur pokok, yaitu syuriyyah yang biasanya beranggotakan Kyai-Kyai atau ulama-ulama senior NU sebagai badan pemegang kebijakan dan tanfidziyyah sebagai sebagai badan pelaksana yang biasanya beranggotakan tokoh-tokoh NU yang

[110]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 66
[111]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 67-68

lebih bervariatif dan lebih muda dibandingkan dari anggota syuriyyah[112]. Pola ini nampak sekali bahwa segala aktifitas NU sangat bergantung kepada kebijakan syuriyyah. Dan hal ini berarti bahwa posisi kunci dari keberadaan NU sangat bergantung kepada keberadaan para ulama-ulama yang duduk di Syuriyyah. Untuk itu dalam tradisi NU, ulama-ulama yang duduk dalam posisi ini harus mempunyai persyaratan tertentu, diantaranya; kedalaman Ilmu agama yang biasanya ditandai dengan posisinya sebagai rujukan keilmuan tersebut bagi ulama-ulama lain, menjadi tauladan bagi ulama-ulama dan masyarakat, dan mempunyai pesantren. Dan hal ini dianggap sebagai sesuatu yang penting, bukan hanya sebagai bagian dari upaya untuk menjaga kualitas dan pengaruh keulamaan syuriyyah, tetapi juga upaya untuk menjaga kelestarian kader-kader ulama di masa berikutnya[113].

Tugas pertama dari Nahdlatul Ulama (NU) adalah mengirim delegasi untuk bertemu dengan Raja Sa’ud untuk menyampaikan pesan-pesan Kyai-Kyai Pesantren tentang kebebasan bermadzhab dan pelestarian peninggalan sejarah Islam. NU mengutus KH. Abdul Wahab Hasbullah dan Syekh Ahmad Ghanaim al-Amiri al-Mishry untuk bertemu penguasa Hijaz. Setelah bertemu dengan Raja Ibnu Sa’ud, permohonan delegasi NU ini diterima dengan baik, yakni kerajaan akan tetap memberlakukan kebebasan bermadzhab dan pelestarian atas jejak sejarah Islam[114].

Tanggal 21-23 September 1926, NU melaksanakan Muktamar yang pertama di Surabaya. Muktamar ini menghasilkan beberapa keputusan penting yang merespon persoalan sosial kemasyarakatan dan keagamaan. Namun

---

[112]Menurut KH. Achmad Siddiq bahwa salah satu tatacara keorganisasian yang berbeda dengan kelaziman umum di NU adalah kedudukan khusus bagi para *Ulamâ’ al-Dîn* dalam lembaga Syuriyyah yang mempunyai dominasi tertentu didalam kepemimpinan organisasi. Namun demikian keputusan Syuriyyah harus didasarkan kepada proses musyawarah. Dan hasil musyawarah tidak ditentukan oleh jumlah pendapat, tetapi didasarkan atas kebenaran yang sesuai dengan norma-norma agama. KH. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, hal. 70.

[113]Lihat KH. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, hal. 24-25

[114]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 73

nampaknya secara kualitas dan kuantitas, persoalan keagamaan masih lebih dominan menjadi fokus perbincangan di Muktamar pertama ini. Hal ini dimungkinkan karena pelaksanaan Muktamar pertama ini hanya berselang 8 bulan setelah kelahiran NU, masa-masa ini idealnya adalah masa pemantapan dan konsolidasi organisasi. Maka nampaknya Muktamar pertama NU ini lebih terfokus memperbincangkan berbagai persoalan keagamaan, khususnya tentang Imam Madzhab empat yang menjadi rujukan bagi *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* Nahdlatul Ulama (NU)[115].

Dan baru pada Muktamar kedua pada 9-11 Oktober 1927 di Surabaya, persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan menjadi pembahasan yang cukup signifikan; seperti persoalan gadai barang, riba, jual beli mercon, dan pemakaian dasi, celana panjang, sepatu dan topi[116]. Sementara Muktamar berikutnya nampaknya NU mulai menyadari kebutuhan akan sosialisasi akan keberadaan dan program NU kepada masyarakat yang lebih luas, untuk itu Muktamar membentuk badan dengan nama " *Lajnah al-Nâsihîn*" yang terdiri dari; KH. Hasyim Asyari, KH. Bisri Syamsuri, KH. Raden Asnawi, KH. Ma'shum, KH. Mas Alwi, KH. Musta'in, KH. Abdul Wahab Hasbullah, KH. Abdul Halim dan Ustadz Abdullah Ubaid. Tugas lajnah ini adalah mendatangi berbagai daerah terutama Jawa dan Madura, untuk menjelaskan dan menyiarkan maksud dan tujuan NU, kemudian mendirikan cabang-cabang di tempat-tempat tersebut[117]. Melalui peran dari lajnah ini, akhirnya dari Muktamar ke Muktamar, NU nampaknya terus mendapat simpati berbagai kalangan, sehingga setiap kegiatan Muktamar dapat dipastikan akan dihadiri oleh ribuan peserta. Dan pada masa ini,

---

[115]Lihat Keputusan Hasil Muktamar I NU tanggal 21-23 Oktober 1926 dalam Imam Ghazali Said, (ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*, (Surabaya: Diantama, 2007), hal. 1-27. Lihat Juga Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 74

[116]Lihat Keputusan Hasil Muktamar II NU tanggal 9-11 Oktober 1927 dalam Imam Ghazali Said, (ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*, hal. 30-38

[117]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 80

NU lebih berorientasi pada pengembangan ekonomi dan pendidikan masyarakat. Dalam bidang ekonomi, tahun 1937 mendirikan lembaga waqaf dengan nama ”Badan *Waqfiyyah* NU”, disamping itu juga atas prakarsa KH. Machfudz Siddiq, NU mendirikan koperasi dengan nama ”*Syirkah Mu’âwanah*”, sementara dalam bidang pendidikan, NU mengembangkannya melalui pendirian pesantren dan madrasah. Dan untuk mengoptimalkan pengelolaan dunia pendidikan di lingkungan NU, akhirnya Muktmar ke-13 di Menes, Banten tanggal 11-16 Juni 1938 berhasil membentuk lembaga yang khusus menangani pendidikan yaitu ”*Ma’ârif* NU” atau yang lebih dikenal dengan LP Ma’arif NU[118].

Sebagai salah satu organisasi kemasyarakatan keagamaan (***Jami’yyah Ijtimâ’iyyah Dîniyyah***), NU juga terlibat dalam berbagai aktifitas dakwah yang memfokuskan kepada orientasi menjaga persatuan ummat Islam. Pada 18-21 September 1937, tokoh-tokoh NU bersama berbagai tokoh-tokoh Islam lainnya, yaitu KH. Abdul Wahab Hasbullah, KH.Mas Mansur, KH. Achmad Dahlan, dan W. Wondoanisemo memprakarsai pendirian ”*al-Majlis al-Islâmi al-A’la Indonesia*” atau MIAI. Dan NU secara formal masuk didalamnya pada tahun 1939.

Sebagai organisasi keagamaan kemasyarakatan, NU ternyata tidak bisa melepaskan diri dari persoalan politik. Menurut Ali Haidar, keberadaan NU langsung atau tidak langsung akan sulit menghindarkan diri dari orientasi politik[119], hal ini menurutnya karena beberapa hal, *pertama*; Islam dianut sebagai dasar organisasi ini ajarannya meliputi bukan hanya persoalan keakhiratan , tetapi juga persoalan keduniaan. Dan politik adalah bagian dari persoalan keduniaan. Karena pada masa ini, pengawasan pemerintah Belanda terhadap persoalan politik sangat ketat, nampaknya NU lebih memilih keterlibatannya dalam politik secara tidak langsung. *Kedua*; karena kegiatan ekonomi yang dikelola NU membutuhkan dukungan politik untuk melindungi kegiatan-

---

[118]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 106
[119]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia,* hal. 98

kegiatannya, yang pada saat itu posisinya sangat terjepit oleh oleh aktifitas perdagangan yang dilakukan oleh pemerintah Belanda dan pedagang keturunan China[120]. Menurut Dawam Rahardjo dalam pengantar buku Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama, menyatakan bahwa NU hakikatnya adalah organisasi politik, karena mau atau tidak mau NU harus berpolitik[121].

Pada masa penjajahan Belanda, NU nampaknya berusaha menjaga jarak dengan pemerintah Belanda. Hal ini ditandai dengan penolakan peserta Muktamar di Menes, Banten 1938 atas Usulan NU cabang Indramayu, supaya NU terlibat di dalam Dewan Rakyat (*Volksraad*). Salah satu alasan penting dari penolakan NU terlibat dalam lembaga itu adalah kekhawatiran atas kehilangan sumber daya manusia yang akan lebih memperhatikan Dewan Rakyat, daripada NU sendiri. Padahal pada masa itu, NU masih sangat membutuhkan sumber daya manusia yang lebih banyak untuk mengelola lembaga-lembaga yang didirikan NU. Meskipun sebelumnya pada Muktamar ke-11 di Banjarmasin, Juni 1936, NU justru memberikan keputusan bahwa Indonesia yang secara *de facto* dibawah pemerintahan Belanda merupakan *Dâr al-Islâm* (negeri muslim)[122]. Keputusan ini, bagi sebagian orang bisa jadi menganggap sebagai hal yang aneh dan tidak mungkin, karena bukan hanya NU selalu berusaha menjaga jarak dengan pemerintah Belanda, tetapi juga menganggapnya " kafir". Keputusan ini didasarkan atas berbagai alasan, *pertama*; mayoritas penduduk negara ini adalah muslim, *kedua*; ummat Islam masih diberikan keleluasaan menjalankan syari'at agama, *ketiga*; negeri ini pernah diperintah oleh raja-raja muslim, dan *keempat*; adanya pengakuan terhadap lembaga kepenghuluan sebagai lembaga yang

---

[120]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia*, hal. 98

[121]Asep Saeful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama; Pergulatan Pemikiran Politik Radikal Dan Akomodatif*, (Jakarta, LP3ES, 2004), hal.xxxii

[122]Keputusan Hasil Muktamar ke-11 NU, 9 Juni 1936 di Banjarmasin dalam Imam Ghazali Said, (ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*, hal.187-188. Lihat Abdurrahman bin Muhammad bin Husain bin Umar, *Bughiyat al-Mustarsyidîn fî Talkhîsh Fatawâ Ba'd al-Aimat min al-Ulamâ' al-Mutaakhirîn*, (Indonesia, *Dar Ihyâ' al-Kutub al-Arabiyyah*, tt), hal. 254

menjalankan sebagian syari'at Islam[123]. Menurut Asep Saeful Muhtadi keputusan ini sangat terkait dengan tradisi pemikiran politik Sunni akan kebutuhan lembaga kepemerintahan. Dalam tradisi Sunni, selama seseorang atau lembaga pemerintahan dapat memerankan fungsinya sebagai pemimpin masyarakat dan berfaedah bagi kepentingan kehidupan beragama, siapapun, dapat diangkat menjadi pemimpin.[124]

Keputusan di atas mengindikasikan bahwa cepat atau lambat, persoalan politik tidak bisa dihindari oleh NU secara total, meskipun bukan pada level politik praktis. Karena persoalan diatas menyangkut persoalan kekuasaan dan negara. Dalam tradisi fiqih, negara mempunyai fungsi sebagai salah satu media pelaksanaan hukum dan penjamin ketertiban, sehingga syari'at agama bisa dilaksanakan dengan baik. Pemerintah yang tiran harus ditolak, tetapi penolakannya harus digunakan cara-cara yang tidak menimbulkan kemudharatan yang lebih besar. Pengakuan NU atas kepemerintahan Belanda pada saat itu sebagai konsekwensi dari pengakuan NU atas lembaga kepenghuluan yang dianggap sebagai satu-satunya lembaga formal yang dapat dijadikan media pelaksanaan syari'at Islam.

Pada tanggal 21 September 1937, tokoh-tokoh NU memprakarsai pendirian "*Majlis Islâm A'la Indonesia* "(MIAI). Pendirian MIAI merupakan hasil pertemuan beberapa tokoh Islam; KH. Abdul Wahab Hasbullah (NU), KH. Mas Mansur (Muhammadiyah), KH. Ahkmad Dahlan (NU) dan Wondoamiseno (SI). Pertemuan ini membahas tentang berbagai persoalan dunia Islam, diantaranya adalah penghinaan Islam oleh media, konflik Palestina, Pengadilan agama dan persoalan hukum waris. Untuk merespon berbagai persoalan ini,

[123]Lihat M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia*, hal. 95. Lembaga kepenghuluan sejak awal mendapat perhatian dari NU, maka pada tahun 1929, NU menghendaki pebaikan organisasi dan kualitas penghulu. Untuk itu penolakan atas Volksraad tidak berarti penolakan atas lembaga kepenghuluan, karena lembaga ini pada saat itu secara formal dianggap sebagai satu-satunya lembaga yang dapat diharapkan menjadi lembaga pelaksanaan syari'at Islam.

[124]Asep Saeful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama; Pergulatan Pemikiran Politik Radikal Dan Akomodatif*, hal. 99

pertemuan tokoh-tokoh Islam tersebut mendirikan MIAI[125]. Meskipun sejak kelahiran MIAI sampai kelahiran Masyumi yang menggantikannya pada tahun 1943 secara formal masih dominan dalam fokus menangani persoalan keagamaan, namun karena *atmosphere* politik yang kental menjelang kemerdekaan, hampir seluruh komponen Islam terlibat dalam persoalan politik,termasuk NU[126]. Pendirian lembaga ini nampaknya ingin membangun solidaritas ummat Islam kembali yang selama itu secara formal terbentuk dalam lembaga "Kongres Ummat Islam" yang dianggap tidak representatif dan cenderung diskriminatif terhadap komunitas tradisional.

Pada akhir 1943 MIAI digantikan dengan organisasi baru yaitu Masyumi (Majlis Syura Muslimin Indonesia). Masyumi didirikan atas izin Jepang dan prakarsa tokoh-tokoh Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyyah, setelah kurang lebih satu tahun segala aktifitas organisasi keagamaan diawasi secara ketat oleh Jepang[127]. Dalam memperjuangkan pendirian Masyumi dan menghadapi kekuasaan Jepang, nampak sekali kemesraan hubungan antara NU dan Muhammadiyyah, sehingga hampir tidak terdengar kekisruhan dalam pendiriannya, termasuk ketika pucuk pimpinan Masyumi dipercayakan kepada KH. Hasyim Asyari

Berbeda pada masa penjajahan Belanda yang nampak menjaga jarak, pada masa penjajahan Jepang, NU nampak lebih lunak dan berusaha menghadapi jepang dengan jalan kolaboratif dan diplomatis. Untuk itu, pada masa ini beberapa tokoh NU, seperti KH. Wahid Hasyim ikut terlibat dalam lembaga legislatif yang dibentuk Jepang, yang dikenal dengan " Chuo Sangi In". Dan keterlibatan KH. Wahid Hasyim dalam lembaga ini dimanfaatkannya untuk mendekati Jepang untuk memberikan kebebasan NU dan Muhammadiyyah

---

[125]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia; Pendekatan Fikih dalam Politik*, hal. 99

[126]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia, Pendekatan Fikih dalam Politik* hal. 100

[127]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 118

melaksanakan berbagai program kegiatannya, yang sebelumnya mendapat kontrol yang ketat, sehingga tidak bisa bergerak secara leluasa. Atas inisiatif KH. Wahid Hasyim dan dukungan tokoh-tokoh Muhammadiyyah, pada September 1943, Jepang secara resmi mengakui aktifitas NU dan Muhamadiyyah[128].

Hubungan baik NU, khususnya pribadi KH. Hasyim Asyari dan KH. Wahid Hasyim dengan pemerintah Jepang di Indonesia memberikan inspirasi untuk memanfaatkan Jepang supaya bisa melatih ketentaraan di kalangan Pesantren. Pada tahun 1944, KH. Wahid Hasyim membentuk "Jawa Hokokai" sebuah lembaga yang mengkoordinir masyarakat yang dipersiapkan untuk menjadi tentara, yang secara formal dilaporkan kepada Jepang, lembaga itu dibentuk untuk membantu Jepang dalam menghadapi perang Asia Timur Raya. Dan secara informal, nampaknya KH. Wahid Hasyim sudah memiliki tujuan tersendiri dengan pendirian lembaga ini untuk mempersiapkan kemerdekaan yang dianggap tinggal menunggu waktu. Karena lembaga ini dianggap akan bermanfaat untuk Jepang, maka mereka meminta "Jawa Hokokai" untuk mengumpulkan pemuda untuk dilatih menjadi tentara PETA (Pembela Tanah Air), kesempatan ini dimanfaatkan KH. Wahid Hasyim melalui petugas Jepang yang ditugaskan untuk mengawasi aktifitasnya yaitu Abdul Hamid Ono[129] meminta Jepang juga melatih para santri yang tergabung dalam Hizbullah dan Sabilillah. Hizbullah adalah tentara yang berasal dari kalangan santri, dan Hizbullah tentara yang terdiri dari kalangan ulama. KH. Wahid Hasyim memberikan saran kepada Jepang bahwa pasukan atau tentara Hizbullah dan

---

[128]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 117. Pada masa ini nampak sekali dominasi peran KH. Wahid Hasyim dalam upaya menjalankan strategi perjuangan kelompok Islam dalam bukan hanya menjaga eksistensinya dan perjuangan dakwahnya, tetapi juga upaya memperjuangkan kemerdekaan Republik Indonesia dari belanda. Ia mengatakan bahwa ini perang, dan hukum perang itu; membunuh atau dibunuh, menipu atau ditipu, mengelabui atau dikelabui, kemudian ia menyatakan bahwa dalam Hadist Nabi SAW dinyatakan bahwa *al-Harbu Khid'ah* (peperangan itu selamanya penuh tipu muslihat). KH. Saefudin Zuhri, *Guruku Orang-Orang dari Pesantren,* (Yogyakarta, Yayasan Saefudin Zuhri-Lkis, 2007), hal. 297

[129]KH. Saefudin Zuhri, *Guruku Orang-Orang dari Pesantren,* hal. 302

Sabilillah jangan dijadikan tentara utama dalam menghadapi perang melawan Sekutu, karena mereka belum mempunyai pengalaman perang yang cukup, untuk itu mereka cukup menjadi tentara cadangan. Tentara cadangan inilah yang kemudian menjadi kekuatan militer untuk melawan Jepang[130]. Komandan Hizbullah dipegang oleh Zainal Arifin dari NU dan markasnya berkedudukan di Jakarta, sementara Hizbullah dipimpin oleh KH. Masykur dengan markasnya di Malang[131].

Disamping persoalan ketentaraan, NU juga memperhatikan persoalan lemabaga keagamaan formal yang pada saat itu dikenal dengan " Shumubu" atau kantor urusan agama (KUA). Akibat dari krisis kepercayaan masyarakat kepada lembaga ini, Dr. Djojodiningrat sebagai ketua mengundurkan diridalam sebuah pertemuan penghulu se-Jawa di Jakarta. Dan sebagai penggantinya, Jepang mengangkat KH. Hasyim Asyari sebagai ketua lembaga ini. Meskipun ketua lembaga ini secara formal KH. Hasyim Asyari, tetapi pelaksananya adalah KH. Wahid Hasyim dan Abdul Kahar Muzakkir dari Muhammadiyyah. Posisi ini dimanfaatkan KH. Wahid Hasyim membujuk Jepang untuk membentuk Shumuka atau kantor urusan agama daerah yang diketuai oleh shumuka-cho. Dan usaha ini berhasil, sehingga bermunculan Shumuka-Shumuka di daerah, khususnya Jawa dan Madura[132].

Setelah KH. Wahid Hasyim merasa persoalan ketentaraan dan keagamaan secara formal dianggap aman, kemudian perhatianya terfokus kepada persiapan kemerdekaan. Perhatian ini bukan hanya karena kemerdekaan pernah dijanjikan

---

[130]KH. Saefudin Zuhri, *Guruku Orang-Orang dari Pesantren*, hal. 302-303

[131]Program militerisasi kalangan santri ini bukan hanya diikuti oleh kalangan santri secara umum, tetapi putra-putra Kyai juga terlibat secara langusung didalamnya, diantaranya adalah adik KH. Wahid Hasym, yaitu Abdul Khaliq Hasyim dan Putra KH. Wahab Hasbullah yaitu Wahib Wahab. Hal ini menghapuskan kesan bahwa program itu yang dianggap sangat berat hanya untuk masyarakat umum saja, tetapi juga kalangan tokoh-tokoh NU. KH. Saefudin Zuhri, *Guruku Orang-Orang dari Pesantren* KH. Saefudin Zuhri, *Guruku Orang-Orang dari Pesantren* , hal. 304. Lihat juga Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 119

[132]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 120

oleh pihak Jepang, tetapi juga karena ada informasi kekalahan Jepang oleh Sekutu dalam perang Asia Timur Raya. Dengan berbagai kalangan baik yang Islam, maupun nasionalis, KH. Wahid Hasyim mendesak pemerintah militer Jepang untuk mewujudkan janjinya memberikan kemerdekaan. Atas desakan ini, pada tanggal 29 April 1945 dibentuk "Dokuritsu Zyumbi Tyoosakai" atau Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), dan KH. Wahid Hasyim menjadi salah satu dari anggotanya. Dia juga terlibat dalam merumuskan dasar negara dan termasuk dalam kelompok 9 yang mendukung "Piagam Jakarta"[133].

Dari berbagai upaya yang dilakukan NU selama menjadi organisasi kemasyarakatan keagamaan, baik kiprahnya dalam bidang sosial kemasyarakatan keagamaan atau politik, dapat dipahami dari produk-produknya, seperti pembentukan lembaga pendidikan, lembaga ekonomi, inisiatifnnya dalam pembentukan MIAI, Masyumi, Hizbullah, Sabilillah, Shumuka dan lain-lain mengindikasikan bahwa ada tiga hal penting yang ingin dilakukan NU, yaitu; Pemberdayaan masyarakat, solidaritas umat Islam , dan kemerdekaan serta ketertiban negara. [134]

2. NU SEBAGAI PARTAI POLITIK (1952-1973)

Islam dan politik adalah dua entitas yang berbeda, tetapi nampaknya keduanya tidak bisa terpisahkan. Paling tidak, karena konsep politik dalam Islam sangat erat kaitannya dengan tradisi pemikiran hukum (*Fiqih*), diantaranya yang paling penting adalah dalam hukum Islam mengharuskan adanya lembaga kekuasaan untuk menjalankan hukum itu. Atas dasar konsep ini, maka hampir seluruh organisasi-organisasi Islam mempunyai kepentingan dengan politik, termasuk NU untuk memperjuangkan keberlakuan hukum Islam di tanah air. Dan hal ini dapat dipastikan akan bersinggungan dengan persoalan dan aktifitas politik, meskipun kemudian tidak semua persoalan agama membutuhkan

[133]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 123
[134]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 124

lemabaga politik, tetapi dalam persoalan tertentu keterlibatan lembaga politik menjadi sebuah keniscayaan. Persoalan wilayah mana dari ajaran Islam yang membutuhkan lembaga politik, dan wilayah mana yang tidak membutuhkannya mengalami perbedaan pendapat, seperti menurut SI (Syarikat Islam) sejak sebelum kemerdekaan berpendapat bahwa persoalan perkawinan tidak memerlukan lembaga negara[135], sementara NU dalam persoalan ini, khususnya menyangkut *tualiyyah* atau perwalian dalam pernikahan bagi calon pengantin yang tidak mempunyai wali membutuhkan keterlibatan hakim sebagai representasi dari lembaga negara atau politik[136].

Orientasi politik NU mulai nampak kelihatan, ketika NU mulai terlibat dalam *Majlis Islâm A'la Indonesia* (MIAI) yang terbentuk pada tanggal 21 September 1937. Pendirian MIAI merupakan hasil pertemuan beberapa tokoh Islam; KH. Abdul Wahab Hasbullah (NU), KH. Mas Mansur (Muhammadiyah), KH. Ahkmad Dahlan (NU) dan Wondoamiseno (SI). Pertemuan ini membahas tentang berbagai persoalan dunia Islam, diantaranya adalah penghinaan Islam oleh media, konflik Palestina, Pengadilan agama dan persoalan hukum waris. Untuk merespon berbagai persoalan ini, pertemuan tokoh-tokoh Islam tersebut mendirikan MIAI[137]. Meskipun sejak kelahiran MIAI sampai kelahiran Masyumi yang menggantikannya pada tahun 1943 secara formal masih dominan dalam fokus menangani persoalan keagamaan, namun karena *atmosphere* politik yang kental menjelang kemerdekaan, hampir seluruh komponen Islam terlibat dalam persoalan politik,termasuk NU.

---

[135]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia; Pendekatan Fikih dalam Politik*, hal. 97

[136]Lihat Keputusan Hasil Muktamar III NU tanggal 28 September 1928 dalam Imam Ghazali Said, (ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*, hal 43-45

[137]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia; Pendekatan Fikih dalam Politik*, hal. 99

Pada akhir 1943 MIAI digantikan dengan organisasi baru yaitu Masyumi (Majlis Syura Muslimin Indonesia). Masyumi didirikan atas izin Jepang dan prakarsa tokoh-tokoh Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyyah, setelah kurang lebih satu tahun segala aktifitas organisasi keagamaan diawasi secara ketat oleh Jepang[138]. Dalam memperjuangkan pendirian Masyumi dan menghadapi kekuasaan Jepang, nampak sekali kemesraan hubungan antara NU dan Muhammadiyyah, sehingga hampir tidak terdengar kekisruhan dalam pendiriannya, termasuk ketika pucuk pimpinan Masyumi dipercayakan kepada KH. Hasyim Asyari. Barangkali masa-masa ini adalah masa paling harmoni hubungan antara NU dan Muhammadiyah dalam sejarah umat Islam di Indonesia.

M. Ali Khaidar menyatakan bahwa menghadapi situasi yang menegangkan menjelang kemerdekaan (yang dijanjikan Jepang), berbagai kelompok Islam , jika tidak dianggap semua terlihat dalam kancah pergumulan untuk memperjuangkan cita-cita politik mereka. Dan dapat dimengerti, kalau kemudian jalur politik menjadi bagian dari kegiatan mereka, walaupun secara formal tujuan organisasi mereka menekankan kepada keagamaan dan sosial[139]. Persiapan kemerdekan Indonesia yang telah dijanjikan Jepang bukan hanya Jepang membutuhkan keterlibatan seluruh elemen bangsa dalam membicarakan konsep dasar-dasar negara, tetapi juga mendorong hampir seluruh komponen bangsa memperlihatkan orientasi politiknya, termasuk komponen dari kalangan Islam dan termasuk NU[140].

Dalam upaya menata perangkat kenegaraan (*state building*), pada tanggal 3 November 1945, pemerintah RI yang baru diproklamasikan kemerdekaannya tanggal 17 Agustus 1945 memberikan pengumuman tentang kesempatan rakyat Indonesia untuk mendirikan partai politik. Untuk menyambut kesempatan ini,

[138]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 118

[139]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia; Pendekatan Fikih dalam Politik*, hal. 101

[140]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia; Pendekatan Fikih dalam Politik*, hal. 102

komponen Islam yang selama ini mempunyai orientasi politik yang cukup kental dan tergabung dalam Masyumi memutuskan melalui muktamar umat Islam Indonesia yang diselenggarakan pada tanggal 7-8 November 1945 untuk membentuk partai politik Masyumi yang dianggap sebagai satu-satunya partai politik Islam[141].

Dukungan NU kepada partai Masyumi pada awalnya menjadi tulang punggung bagi kiprah Masyumi dalam percaturan politik di Indonesia. NU tidak hanya menganjurkan seluruh anggota dan simpatisan NU untuk ikut terlibat dalam partai Masyumi, tetapi mengajak seluruh komponen umat Islam. Untuk memperkuat dukungan NU kepada partai Masyumi ini, NU menyelenggarakan Konbes NU di Purwokerto tahun 1946 yang salah satu hasilnya menyerukan warga NU untuk ikut aktif dalam partai Masyumi. Namun karena persoalan mekanisme keanggotaan yang dianggap tidak adil yaitu antara sistem perorangan dan kelembagaan, distribusi kekuasaan yang tidak menguntungkan NU, dan penghinaan terhadap NU, maka setelah pertemuan tokoh-tokoh NU se-Jawa-Madura di kediaman KH. Maksum Khalil, Jagalan, Jombang pada awal April 1952, yang membicarakan berbagai persoalan termasuk hubungan NU dan Masyumi, dan akhirnya pertemuan itu memutuskan bahwa secara organisatoris NU memisahkan diri dari Masyumi dan mengusulkan kepada Masyumi agar segera mengadakan re-organisasi untuk menjadi badan federasi[142]. Keputusan ini dituangkan dalam keputusan PBNU tanggal 5 April 1952. Dan keputusan NU

[141]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia; Pendekatan Fikih dalam Politik*, hal. 102

[142]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 194. Pada masa ini Masyumi mengalami krisis menegemen dan bentuk keorganisasian, apakah ia unitaris atau federatif. Masyumi mempunyai anggota perorangan (individual) sama dengan anggota yang membawa organisasinya, seperti KH. Wahab Hasbullah sebagai utusan NU misalnya, juga yang mengecewakan NU adalah perubahan wewenang Majlis Syuro yang awalnya mempunyai wewenang ”menentukan” dan veto menjadi hanya ”menasehati”. Dan sebelum NU keluar dari Masyumi, NU telah menguusulkan bentuk keorganisasian Masyumi menjadi Federasi, yang hanya mempunyai anggota yang mewakili sebuah organisasi. KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 78

keluar dari partai Masyumi kemudian disampaikan dalam Muktamar ke-19 pada 28 April-1 Mei 1952 di Palembang[143].

Dalam Muktamar ini keputusan NU keluar dari partai Masyumi disetujui oleh 61 suara, 9 suara menolak dan 7 suara blanko. Dengan hasil voting ini, Muktamar secara bulat menyetujui sikap NU untuk keluar dari Masyumi, dengan syarat-syarat sebagai berikut: *pertama*; pelaksanaan keputusan jangan sampai menimbulkan kegoncangan dikalangan ummat Islam Indonesia, *kedua*; pelaksanaan keputusan tersebut dilakukan melalui perundingan dengan Masyumi, dan *ketiga*; keputusan ini dijalankan dalam hubungan luas berkenaan dengan keinginan membentuk Dewan Pimpinan Ummat Islam Indonesia yang nilainya lebih tinggi, yang anggotanya dari partai-partai dan organisasi-organisasi Islam[144].

Dalam Muktamar ini juga dibentuk panitia yang terdiri dari 7 orang bersama dengan PBNU untuk membahas sikap NU untuk menjadi partai politik atau tidak, dengan menunggu hasil negosiasi dan pembicaraan antara NU dan Masyumi. Dan setelah beberapa waktu berbagai usulan yang direkomendasikan NU untuk perbaikan Masyumi tidak mendapat perhatian dan respon yang baik dari Masyumi, akhirnya pada akhir April 1952 panitia 7 dan PBNU bersama Kyai-Kyai NU mendeklarasikan partai politik Nahdlatul Ulama[145]. Dengan demikian NU telah membuka lembaran sejarah baru dalam perjalanan dirinya dari sebuah bentuk organisasi kemasyarakatan keagamaan (*Jami'yyah Ijtimâ'iyyah Dîniyyah*) menjadi bentuk partai politik NU.

Di masa awal kelahiran, partai politik NU menghadapi berbagai persoalan yang cukup signifikan, diantaranya: *pertama*, kekurangan tenaga yang terampil

[143]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia; Pendekatan Fikih dalam Politik*, hal. 105

[144]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 195

[145]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 195

dalam bidang politik[146]. *Kedua*, kesulitan menghadapi pertentangan ideologis dengan lawan politik, seperti partai komunis Indonesia (PKI) dan sekutunya. Untuk menjawab persoalan pertama, NU berusaha mengadakan rekrutmen anggota yang mungkin secara tidak langsung berhubungan dengan NU secara struktural, tetapi mempunyai ikatan NU secara kultural, seperti beragama Islam, berpaham keagamaan *ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, terampil dalam bidang politik dan mempunyai tradisi ketaatan kepada komunitas Ulama[147]. Pola rekrutmen ini memberikan peluang bagi orang-orang yang secara tidak langsung berhubungan dengan struktur NU dan Pesantren, namun yang tetap dijaga adalah paham agama dan tradisi ketaatan kepada ulama. Hal ini sangat dimaklumi, meskipun NU sudah berbentuk menjadi partai politik, namun secara struktural kekuasan penuh tetap dipegang oleh lembaga *syuriyyah* yang biasanya hanya ditempati oleh kalangan ulama. Dan ini nampaknya yang menjadi persyaratan mutlak, bagi anggota baru yang tidak mempunyai hubungan langsung dengan NU. Setelah persoalan pertama dianggap bisa teratasi, berikutnya NU lebih menitikberatkan pada konsolidasi organisasi dan penyelamatan eksistensi partai terkait dengan keterlibatannya dalam kabinet. Dengan pilihan NU untuk independen dari Masyumi, NU lebih mempunyai peluang untuk mengembangkan diri dan memperlihatkan kekuatannya untuk terlibat dalam pengelolaan negara, terlebih ketika tokoh-tokoh NU yang masih di Masyumi memisahkan diri dan membentuk fraksi tersendiri, yaitu fraksi NU, yaitu; KH. Wahab Hasbullah, KH.

[146]Menurut Herbert feith seperti dikutip B.J. Boland menyatakan bahwa tidak ada seorangpun terdapat dikalangan NU ini yang memiliki kepandaian yang diperlukan dalam bidang ketatanegaraan modern. B.J. Boland, *The struggle of Islam in Modern Indonesia*, terj. Syafruddin Bahar, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1972*, hal. 55

[147]Dalam persoalan ini, contohnya adalah keterlibatan H. Djamaluddin Malik, seorang seniman dari Medan dan KH. Idham Cholid yang aktif di NU baru pada tahun 1952. Karena potensi keduanya yang cukup baik dalam bidang politik dan kepandainya berkomunikasi dengan yang lainnya, keduanya mempunyai posisi dan pengaruh strategis di NU. H. Djamaludin Malik mendirikan LESBUMI (lembaga seniman budayawan muslimin Indonesia) untuk menghadang perkembangan seni dan budaya yang dikembangkan PKI dan KH. Idham Cholid menjadi ketua umum lembaga pendidikam Ma'arif NU. Lihat Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 196-197

Muhammad Ilyas, Muhammad Saleh Suryaningprojo, Muhammad Ali Pratiningkusumo, A. A. Achsin, Idham Chalid, As. Bamid dan Zainul Arifin, yang kemudian diganti oleh KH. Saefudin Zuhri[148]. Dan kenyataan ini membuat pengaruh Masyumi mulai berkurang, bahkan pola koalisi atau kerjasama berubah dari awalnya PNI-Masyumi menjadi PNI-NU. Perubahan pola hubungan ini berarti Masyumi menghadapi lawan politik bukan hanya PKI tetapi juga PNI.

Sebagai partai politik Islam, NU nampaknya masih mempunyai ikatan emosional yang cukup kuat dengan Masyumi, sehingga NU meskipun sudah berpisah dari Masyumi tetapi NU masih berupaya keras untuk tetap menjaga eksistensi Masyumi, untuk itu kemudian NU memprakarsai pembentukan badan federasi bagi partai-partai dan ormas Islam. Badan federasi ini dianggap penting, karena tidak ada lagi sebuah lembaga yang menyatukan umat Islam, sementara dalam kehidupan politik telah terstruktur sebuah pola eksistensi dan hubungan Islam-Nasionalis-Komunis.

Meskipun tidak didukung oleh Masyumi, pada pertengahan 1952, NU dengan dukungan PSII dan PERTI membentuk badan federasi yang bernama ”Liga Muslimin Indonesia”. Dan pada tanggal 30 Agustus 1952 piagam Liga Muslimin Indonesia ditandatangani oleh ketiga pimpinan partai politik Islam, yaitu NU, PSII dan PERTI. Butir piagam yang paling penting adalah berisi tentang haluan ketiga partai politik tersebut, yaitu bahwa kebahagiaan negara dan ummat manusia bisa dicapai apabila segala potensi ummat dikerahkan dengan bersendikan hukum dan peraturan Allah sebagaimana dicontohkan Nabi Muhammad[149]. Keberhasilan NU membentuk badan federasi ini, memberikan waktu dan peluang bagi NU bukan hanya untuk menghadapi PEMILU 1955, tetapi segala upaya untuk mendapatkan suara banyak dari hasil pemilu tersebut[150].

---

[148]Lihat Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 198
[149]Lihat Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 199
[150]Lihat Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 199

Sebelum pelaksanaan Pemilu 1955, NU memprakasai pertemuan ulama dan tokoh-tokoh Islam dengan menyelenggarakan Muktamar Alim Ulama se-Indonesia , pada tanggal 11-15 April 1953 bertempat di Medan. Pertemuan ini bertujuan untuk memberikan panduan atau pedoman bagi ummat Islam dalam menghadapi Pemilu 1955. Dan hasil pokok dari pertemuan ini adalah bahwa ummat Islam wajib mengikuti pemilu baik untuk anggota DPR maupun Konstituante. Untuk ikut menjaga stabilitas negara, yang menjelang Pemilu cenderung rawan dan panas bukan hanya menyangkut persoalan koalisi kabinet dan distribusi kekuasaan, tetapi juga menyangkut status hukum posisi presiden Sukarno yang secara *de jure* dan *de fa*cto belum pernah dipilih dan ditetapkan oleh parlemen negara. Melihat kenyataan politik ini, NU memprakarsai Mukatamar Alim Ulama se-Indonesia di Cipanas pada akhir 1953 dan awal 1954[151]. Dan kemudian Muktamar ke-20 di Surabaya pada September 1954 memutuskan memberikan gelar kepada Presiden Soekarno dengan ”*Waliy al-Amr al-Dlarûry bi al-Syaukah*”[152]. Sebagian politisi yang beroposisi dengan Soekarno dan pengamat yang tidak sejalan dengan NU, menganggap keputusan ini adalah bentuk dari oprtunisitas dan politisasi agama. Namun bagi sebagian yang lain menilai bahwa keputusan ini sangat berani, yang memberikan Presiden Soekarno

[151]Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, 47

[152]Lihat Keputusan Hasil Muktamar NU ke-20 tanggal 8-13 September 1954 dalam Imam Ghazali Said, (ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*, hal.285. Menurut Choirul Anam, sikap NU untuk memprakarsa pemberian gelar kepada Presiden Soekarno disebabkan bukan hanya karena alasan hukum atau fiqih, tetapi juga panduan bagi ummat Islam yang pada saat itu muncul gelar al-Imam bagi Kartosuwiryo sebagai pimpinan Negara Islam Indonesia (NII). Sehingga keputusan ini memberikan kejelasan bahwa presidennya adalah Soekarno. Sementara soal Soekarno belum diangkat dan ditetapkan oleh parlemen negara kesatuan, karena hanya pilih dan ditetapkan oleh parlemen RIS, sedangkan RIS sudah bubar dianggap sebagai sesuatu yang darurat. Dan pada saat itu hanya Soekarno yang dianggap sebagai orang yang kuat untuk menjalani sebagai kepala pemerintahan. Lihat Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 200. Lihat juga Taqiyyudîn Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifâyat al-Akhyâr*, (Indonesia, Dâr Ihyâ’ al-Kutub al-Arabiyyah, tt), jilid II, hal. 258. Tentang pengertian dan ketentuan *bughât* dalam tradisi fiqh Islam juga bisa dilihat dalam Taqiyyudîn Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifâyat al-Akhyâr*, jilid II, hal. 198.

sebagai *Waly al-Amr* (sebagai pemegang kekuasaan) sekaligus *Dharury* (darurat) yang menunjukkan ketidaksempurnaan persyaratan sebagai Presiden, karena tidak dipiilih melalui pemilihan umum[153]. Menurut KH. Abdul Muchith Muzadi, pailing tidak ada dua alasan penting pemberian gelar tersebut, yaitu: p*ertama*, alasan agama; kebutuhan tentang ajaran *tauliyyah* atau perwalian bagi calon pengantin perempuan yang tidak mempunyai wali nashab terhadap wali hakim yang ditunjuk dan diangkat oleh Presiden atau pejabat pemerintah. *Kedua* alasan ketatanegaraan; kepemerintahan atau negara membutuhkan pemimpin yang sah dan ditaati oleh rakyat[154]. Hal ini sangat diperlukan untuk mengantisipasi pemberontakan-pemberontakan terhadap negara, yang pada saat itu muncul berbagai pemberontakan yang berupaya memisahkan diri dari pemerintah pusat, termasuk pemberontakan DI/TII yang mengangkat Kartosuwiryo sebagai Imam. Sehingga penetapan gelar *Waly al-Amr al-Dharûry bi al-Syaukah* kepada Soekarno itu juga berarti mendelegitimasi keimaman Kartosuwiryo, yang kemudian difatwakan sebagai *bughât* atau pemberontak.

Dengan berbagai usaha keras untuk menghadapi Pemilu 1955, NU mengikuti Pemilu yang berlangsung pada 29 September 1955 untuk anggota DPR dan 15 Desember untuk memilih anggota konstituante merupakan sebuah momentum penting untuk mengukur kemampuan dan potensi NU dalam mengelola organisasinya. Dan ternyata hasil Pemilu 1955 telah menempatkan NU sebagai pemenang pemilu ketiga, setelah Masyumi dan PNI[155].

---

[153]KH. Abdul Mucnith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 79

[154]KH. Abdul Mucnith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 79

[155]NU berhasil mendapatkan suara sebanyak 6.955.141 suara, sehingga jumlah kursi di parlemen yang semula hanya 8 kursi melonjak menjadi 45 kursi. Keberhasilan NU dalam Pemilu 1955 ini tentu saja akan mengubah peta politik Indonesia saat itu. Di parlemen partai Islam menduduki 114 kursi dari 257 kursi yang diperebutkan. Masyumi mendapat 57 kursi, NU mendapatkan 45, PSII 8 dan PERTI 4. Sedangkan dalam kabinet 13 diduduki oleh partai-partai Islam dari 25 yang diperebutkan, Masyumi 5 menteri, NU 5 menteri, PSII 2 menteri dan PERTI 1 orang menteri. Menteri-menteri dari NU; KH. Idham Cholid sebagai wakil perdana menteri, Sunaryo sebagai menteri dalam negeri, Burhanudin Harahap sebagai menteri perekonomian, KH. Fatah Yasin sebagai menteri sosial dan KH. Muhamad Ilyas sebagai menteri agama. Lihat Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 202

Setelah pemilu 1955, NU berhasil menjadi salah satu partai besar, maka NU berikutnya menghadapi berbagai tantangan yang lebih berat, yang menuntut upaya-upaya serius dan kekompakan yang lebih militan. Hal ini paling tidak dikarenakan kabinet yang dibentuk atas dasar hasil pemilu 1955, yaitu kabinet Ali-Roem-Idham hasil koalisi PNI-Masymi-NU mendapatkan tantangan dari Presiden Soekarno. Hal ini terkait rencana Presiden Soekarno untuk melibatkan PKI, dalam kabinet, dengan alasan PKI masuk dalam empat partai besar , sementara PNI-Masyumi-NU menolaknya. Bukan hanya itu, Presiden Soekarno juga menggulirkan konsep ”demokrasi terpimpin” sebagai tandingan bagi demokrasi yang dianggap liberal yang dianut oleh parlemen. Perseteruan parlemen dengan Presiden Soekarno bukan hanya membuat repot parlemen dan kabinet, tetapi juga memunculkan ketidakpercayaan masyarakat kepada pemerintah. Dan hal ini menciptakan instabilitas negara, dibeberapa daerah terjadi pembrontakan untuk memisahkan diri dari negara kesatuan, seperti peristiwa ”Dewan Banteng” pada tanggal 20 Desember 1956 di Sumatera Tengah. Dewan Banteng memaksa jabatan Gubernur diserahkan kepada Letkol Ahkmad Husein sebagai pimpinan dewan banteng. Di pada bulan yang sama, di Sumatera Utara terjadi pergolakan ”Dewan Gajah” yang dipimpinoleh Kolonel Simbolon yang memisahkan diri dari pemerintah pusat. Di Makassar pada 2 Maret 1957, Kolonel V Samual memproklamasikan ”Piagam Perjuangan Semesta” atau PERMESTA. Kemudian di Sumatera Tengah menyusul pendirian ”Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia” atau PRRI. Sebelum pergolakan itu semua, diawali dengan pengunuduran diri Mohammad Hatta dari jabatannya. Hal ini mengindikasikan perpecahan Sokarno-Hatta. Dalam kondisi kekacauan ini, NU menyelenggarakan Muktamar ke-20.

Muktamar NU ke-20 pada Desember 1956 di Medan yang memilih KH. Idham Chalid menjadi Ketua Umum PBNU berindikasi baik bagi NU sebagai partai politik, sebab sebagai partai politik memerlukan tenaga terampil dalam politik dan strategi berkomunikasi dengan pihak-pihak lain, serta tentu pandai

dalam ilmu agama, namun nampaknya tidak bagi NU sebagai organisasi kemasyarakatan keagamaan. Muktamar ini lebih cenderung membicarakan persoalan politik, daripada persoalan sosial keagamaan yang selama ini menjadi ciri muktamar NU. Hal ini paling tidak dikarenakan sebuah realitas; *pertama*, suasana politik yang sedang menghangat khususnya perbincangan di dalam dewan konstituante tentang dasar-dasar negara. *Kedua*, NU ini sendiri sudah menjadi partai politik sehingga perbincangan apapun lebih dominan mengarah pada persoalan politik daripada persoalan lainnya. Suasana muktamar ini juga diwarnai dengan perubahan dominasi peran untuk berhubungan khususnya dengan negara yang semula dikendalikan dan diperankan penuh oleh *Syuriyyah*, tetapi karena NU menjadi partai politik maka dominasi peran ini beralih kepada ketua umum *Tanfidziyyah*. Maka karena itu, salah satu perbincangan hangat dalam Muktamar tersebut adalah tentang pemilihan ketua umum *Tanfidziyyah*[156].

Dalam kondisi yang tidak menguntungkan ini, Masyumi menarik menteri-menterinya dari kabinet meninggalkan menteri-menteri dari partai Islam lainnya. NU sebenarnya sebelum penarikan menteri-menteri Masyumi itu, telah memberikan masukan kepada pihak Masyumi untuk membatalkannya, karena dengan penarikan ini berakibat pada pembubaran kabinet Ali-Roem-Idham dan ini tidak akan menguntungkan bagi partai Islam. Namun nampaknya, masukan ini tidak dianggap sebagai sesuatu yang penting bagi Masyumi, dan akhirnya pada tanggal 14 Maret 1957 kabinet dibubarkan dan negara diumumkan dalam keadaan darurat. Pembubaran kabinet berimplikasi pada perpindahan dominasi kekuasaan dari parelemen kepada presiden. Dengan posisi demikian, presiden kemudian membentuk kabinet baru sesuai dengan penunjukan dirinya tanpa melalui institusi-institusi lainnya. Kabinet dibentuk pada 9 April 1957 dengan

[156]Dominasi *Tanfidziyyah* dalam struktur keorganisasian NU terjadi pada tahun 1980-an saat menghadapi pemilu 1982. KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 108

nama kabinet karya atau kabinet Djuanda[157]. Dalam kabinet ini beberapa tokoh NU ditunjuk presiden untuk menempati posisi tertentu, diantaranya; KH. Idham Cholid sebagai wakil perdana menteri, KH. M. Ilyas sebagai menteri agama, Sunaryo sebagai menteri agraria, dan KH.Wahib Wahab sebagai menteri urusan kerjasama sipil-militer.

Penunjukan wakil-wakil NU di kabinet karya oleh Presiden Soekarno, menjadi sesuatu yang dilematis, karena kalau diterima, NU berarti mendukung kediktatoran Presiden Soekarno, tetapi kalau menolak berarti NU memberikan peluang golongan kiri untuk berkuasa. Peluang golongan kiri atau unsur PKI lebih banyak dan dominan daripada golongan kanan atau unsur Masyumi yang mengalami kerenggangan hubungan dengan Presiden Soekarno. Pertimbangan lain yang mungkin mengkhawatirkan adalah perpecahan tokoh-tokoh NU antara yang idealis tidak mau terlibat dalam kabinet, dengan kelompok oportunis yang cenderung senang dengan jabatan di Kabinet.

Untuk menyikapi persoalan ini, PBNU mengadakan sidang pleno pada 18 April 1957 yang memutuskan memberikan kesempatan kepada beberapa wakil NU yang ditunjuk dalam kabinet karya[158]. Keputusan PBNU kemudian diikuti Dewan Partai NU untuk melaksanakan sidang pada 27-29 Juni 1958, dan hasilnya adalah:

1. Keadaan yang kita hadapi sekarang ini benar-benar luar biasa, dan langsung mengenai nasib negara dengan delapan puluh juta rakyatnya.
2. Kebijaksanaan yang ditempuh PBNU dalam menampung soal cara pembentukan kabinet karya yang dilakukan Presiden, dimana partai NU tidak diajak bermusyawarah adalah diluar "haddul ikhtiar" yang ada pada saat sekarang belum dapat dicegahnya sehingga PBNU terlepas dari tanggungjawab.
3. Garis kebijaksanaan PBNU memberi kesempatan pada anggota NU yang ditunjuk kepala negara untuk duduk dalam Kabinet Karya dan Dewan Nasional dipandang sebagai usaha mendahulukan mencegah datangnya mudlarat yang lebih besar, hal mana sesuai dengan kaidah; " *Dar' al-*

[157]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indoensia*, terj. Saafroedin Bahar, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1972*, (Jakarta, Grafiti Press, 1985), hal. 92
[158]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 209

Mafâsid muqadamun ’alâ Jalb al-Mashâlih”. Adapun mudlarat yang lebih besar itu berupa:

a. Tempat yang disediakan bagi NU dapat diduduki anasir lain yang membahayakan.
b. Kedudukan partai NU sebagai oposisi yang belum disiapkan akan bisa merupakan suatu bencana yang tidak diharapkan

4. Dewan partai dapat melihat bahwa berdasarkan niat PBNUuntuk menyelamatkan negara dan demokrasi, yang keduanya merupakan dasar utama bagi memperjuangkan cita-cita partai NU, maka politik yang digariskan NU dalam menghadapi kabinet karya dan Dewan Nasional mengandung faktor-faktor yang diharapkan faedah dan manfaatnya. Manfaat itu baik teruntuk keutuhan partai NU maupun bagi ummat Islam dan rakyat Indonesia yang menyintai demokrasi umumnya.
5. Dewan Partai menginsyafi bahwa ada gejala jaman ”mustaqbal” kita, jika tidak dicegah dan dihambat sejak sekarang dapat mendatangkan kekhawatiran bagi nasib demokrasi yang kita junjung tinggi. Oleh sebab itu, apa yang ditempuh PBNU dapat dipandang sebagai usaha menghilangkan atau sekuarng-kurangnya mengikis rasa kekhawatiran tersebut. Dan jika kita pandai memelihara apa yang diletakkan PBNU sekarang, ”fa Insyaallah” akan merupakan titik harapan yang kelak akan berkembang baik.
6. Sedangkan di dalam hal menghadapi persoalan politik khususnya yang dilancarkan golongan lain yang membahayakan ideologi Islam, maka harus meletakkan strategi dan ”kaifiyah” yang saksama dan teliti, tidak gegabah, berpikir secara mendalam dan menganalisa secermat mungkin, supaya tindakan-tindakannya tidak seperti pahlawan tapi kosong[159].

Penjelasan di atas nampak sekali prinsip feliksibelitas NU dalam menghadapi berbagai persoalan yang dihadapi NU dan bangsa ini. NU senantiasa berusaha menyesuaikan diri dalam batas-batas tertentu untuk kepentingan dan kemaslahatan yanglebih banyak. Namun harus pahami juga bahwa keputusan dan rekomendasi PBNU dan Dewan Partai nampaknya terlambat setelah penerimaan wakil-wakil NU atas jabatan di Kabinet tersebut. Hal ini memungkinkan ada indikasi bahwa di dalam wakil-wakil NU secara mempunyai sikap oportunisme terhadap jabatan tersebut, karena bagaimanapun seharusnya penerimaan jabatan tersebut melalui mekanisme organisasi. Hal ini juga dimungkinkan karena proses

[159]Surat Edaran PBNU tentang kebijaksanaan politik, No. 421/Tanf/VII-57/Tgl. 1 Juli 1957

penunjukan langsung dari Presiden Soekarno tanpa melalui prosedur organisasi dan partai.

Fleksibelitas sikap politik NU juga nampak ketika NU menerima gagasan keterlibatan golongan fungsional dalam DPR dan konsep demokrasi terpimpinnya Soekarno.[160] Dalam menyikapi masuknya golongan fungsional ke dalam DPR, NU mengajukan persyaratan harus melalui pemilihan umum, sementara menyikapi gagasan demokrasi terpimpin, NU menyampaikan pendapatnya, diantaranya adalah; *pertama*, pelaksanaannya tidak mengarah kepada pembekuan parlemen; *kedua*, tidak mengarah pada penghapusan partai; *ketiga*, penyederhanaan dan penyehatan partai melalui undang-undang kepartaian dan atau penyempurnaan UU pemilu; *keempat*, pelaksanaanya tetap memegang kedaulatan tetap di tangan rakyat yang disalurkan melalui parlemen yang telah dipilih rakayat dan kelima, pelaksanaanya tetap memberi kedaulatan dan kebebasan kepada konstituante untuk menyelesaikan tugasnya[161].

Persoalan golongan fungsional yang akan dilibatkan dalam DPR dan kegagalan dewan konstituante dalam membicarakan dasar-dasar negara meningkatkan suhu politik dan cenderung menimbulkan konflik-konflik, diantara berbagai kelompok, seperti kabinet yang terdiri dari PNI-NU dengan Presiden, dan Parlemen, kabinet dengan angkatan bersenjata, dan lain-lain. Kondisi seperti ini nampaknya terus berlangsung, bahkan nampak lebih rumit, ketika angkatan bersenjata mengusulkan solusi kepada presiden Soekarno untuk kembali ke UUD 1945. Dan atas usuluan ini, Presiden Soekarno menyetujuinya.

Bagi NU berbagai persoalan di atas nampakanya tidak lebih penting daripada persoalan Majlis Konstituante yang diberi wewenang untuk membahas persoalan dasar-dasar negara yang dianggap sangat ideologis, karena dianggap terkait langsung dengan persoalan keyakinan agama. Dewan konstituante yang dibentuk Presiden Soekarno pada tahun 1956 dengan tujuan untuk membuat

---

[160]Idham Chalid, *Mendayung Dan Taufan*, (Jakarta: Api Islam, 1979), hal. 97
[161]Idham Chalid, *Mendayung Dan Taufan*, hal. 97-98

UUD yang cocok dengan proklamasi. Namun nampaknya harapan Presiden Soekarno terhadap Majlis Konstituante sangat mengecewakan, karena Majlis Konstituante gagal membuat konstitusi baru. Persoalan pokok kegagalan sidang Majlis Konstituante pertama yang diselenggarakan pada tahun1956 adalah usulan dari fraksi Islam untuk menambah tujuh kata dalam sila pertama, yaitu ”Ketuhanan yang maha Esa” dengan tambahan ”dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya”. Bahkan pihak fraksi Islam lebih jauh mengusulkan amandemen Pancasila sebagai dasar negara menjadi ” Islam”, termasuk juga NU. Bahkan salah satu wakil NU di Majlis Konstituante, KH. Syukri Ghazali menyetujui dasar Islam, dengan alasan bahwa Islam mencakup kelima dari Pancasila[162]. Hal ini bukan berarti NU menolak Pancasila, tetapi ketika itu peserta sidang termasuk didalamnya wakil dari NU dihadapkan pada pilihan antara Pancasila dan Islam, maka tentu saja NU juga memilih Islam sebagai alternatif dasar negara. Realitas ini menunjukan bahwa pengakuan kelompok Islam terhadap keberadaan *nation-state* dengan berbagai institusi dan dasar ideologinya diduga kuat hanya merupakan pengakuan sementara, karena target perjuangan yang sesungguhnya adalah pendirian negara Islam[163].

Kekhawatiran akan kegagalan lagi sidang Majlis Konstituante dengan berbagai implikasinya dan keinginan pemerintah untuk kembali ke UUD 1945, maka tanggal 26-28 Maret 1958, NU mengadakan sidang dewan partai yang ke-3 di Pacet-Cipanas-Bogor. Hasil sidang ini adalah; ”Dapat menerima UUD 1945 sebagai UUD RI dengan pengertian; (a) Piagama Jakarta 22 Juni 1945 menjiwai UUD tersebut pada keseluruhannya dan merupakan sumber hukum; (b) Islam tetap menjadi perjuangan partai NU; (c) Hasil-hasil pleno Konstituante tetap

[162]Chalid Mawardi, *Praktika Politik NU*, (Jakarta: Yayasan Pendidikan Praktika, tt), hal. 35

[163]Kecintaan umat Islam terhadap bangsa (*hub al-Wathan min al-Imân*) ternyata tidak melebihkan kecintaannya kepada Islam itu sendiri. Hal ini nampaknya juga terjadi dikalangan NU. Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, (Yogyakarta, Lkis-IAIN Sunan Ampel, 2007), hal. 84

berlaku"[164]. Kegagalan sidang Konstituante untuk membuat konstitusi baru, dan tidak adanya respon positif Majlis Konstituante terhadap usulan "kembali ke UUD 1945" mendorong Presiden Soekarno mengumumkan Dekrit 5 Juli 1959, yang isi pokoknya adalah:

1. Penetapan pemberlakuan UUD 1945
2. Pembentukan MPRS
3. Pembentukan DPAS[165]

Dari awal keterlibatan NU dalam dunia politik menunjukkan dirinya sebagai salah satu elemen bangsa ini yang senantiasa terlibat dalam berbagai aktifitas kenegaraan, yang tentu saja berbagai kebijakan organisasinya sangat mempengaruhi arah dan kebijakan pemerintah negeri ini. Dan selama keterlibatan NU pada masa krisis ketatanegaraan, NU senantiasa bersifat aktif dan fleksibel. Sikap perjuangan NU dalam menghadapi situasi yang bagaimanapun akan tetap menyesuaikan dirinya dalam batas-batas yang masih mungkin untuk dilakukan tanpa melupakan prinsip dan obyektifitasnya.

Di samping persoalan "krisis ketatanegaraan" yang cukup rumit dihadapi bangsa ini, juga persoalan aktifitas PKI yang dianggap bukan hanya merusak tata kehidupan sosial-keagamaan masyarakat, tetapi juga mengancam eksistensi negara sebagai sebuah negara demokratik, yang dalam berbagai pengamatan sering mendapat ruang dari Presiden Soekarno, diantaranya melalui konsepnya tentang NASAKOM (Nasionalisme-Agama-Komunisme). Puncak dari kekerasan PKI adalah peristiwa 30 September 1965 atau yang lebih dikenal dengan Gerakan 30 S PKI 1965. Dalam peristiwa ini beberapa pimpinan ABRI

---

[164]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 217

[165]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indoensia,* hal. 104-105. Ada lima alasan yang disampaikan oleh Presiden untuk mengeluarkan Dekrit 5 Juli 1959, yaitu; *pertama,* bahwa dewan konsituante tidak dapat mengambil keputusan yang diperlukan mengenai usul kembali ke UUD 1945; *kedua,* sebagian besar anggota dewan konstituante menolak menghadiri rapat-rapat lebih lanjut, sehingga tidak bisa melaksanakan tugasnya; *ketiga*, timbul situasi yang berbahaya bagi kesatuan dan kesejahteraan negara; *keempat*, dengan dukungan rakyat, Presiden harus menyelamatkan negara; dan *kelima*, bahwa Presiden yakin bahwa piagam Jakarta tanggal 22 juni 1945 menjiwai UUD 1945 dan merupakan kesatuan dengan UUD itu. B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indoensia*, hal. 104

menjadi korban pembunuhan PKI, diantaranya adalah Letnan Jenderal Akhmad Yani sesorang yang dianggap sebagai penghalang aktifitas PKI dan penentang pembentukan Dewan revolusi yang diumumkan oleh Kolonel Untung. Setelah Gerakan 30 S/PKI dapat ditumpas KOSTRAD dan RPKAD yang dipimpin oleh Mayor Jenderal Soeharto, pada tanggal 5 Oktober 1965 PBNU mengadakan konsolidasi untuk menentang dan menghadang segala aktifitas PKI yang cenderung bukan hanya membahayakan negara, tetapi juga membahayakan kehidupan beragama. Karena itu, PBNU mengeluarkan resolusi mengutuk Gestapu yang berisi; (1) mendesak Presiden Soekarno untuk segera membubarkan PKI dan seluruh antek-anteknya; (2) Mendesak Presiden Soekarno untuk mencabut Surat Izin Terbit (SIT) seluruh media cetak baik yang langsung maupun tidak langsung telah membantu Gestapu PKI; dan (3) Menyerukan kepada ummat Islam agar membantu sepenuhnya kepada ABRI dalam usahanya mengembalikan ketertiban nasional akibat Gerakan 30 September PKI 1965[166].

NU dalam menghadapi PKI, tidak hanya mengadakan konsolidasi internal, tetapi juga mengadakan penggalangan massa dengan organisasi-organisasi lain. Pada tanggal yang sama, HM. Subchan Z salah satu ketua PBNU berhasil membentuk ”Komando Aksi Pengganyangan Gestapu” atau KAP-Gestapu yang terdiri dari berbagai ormas, diantaranya; HMI, PMII, Ansor, Muhammadiyyah, ormas-ormas dari Partai Protestan dan Katolik. Dan komando ini langsung dipimpin oleh HM. Subchan Z. Dengan kepiawaian dan kecekatan kepemimpinan HM. Subchan Z, KAP-Gestapu telah meyakinkan masyarakat yang melihat NU sebagai salah satu kekuatan alternatif dalam menghadapi langsung gerakan PKI[167]. Satu berikutnya, yaitu tahun 1966 mempunyai catatan penting bagi perjalanan sejarah bangsa ini, karena pada tahun ini desakan kepada Presiden Soekarno untuk membubarkan PKI semakin menjadi-jadi, sehingga lahir ”TRITURA” yaitu Tri Tuntutan Rakyat, yakni; (1) Bubarkan PKI, (2)

[166]Lihat Lampiran Resolusi Mengutuk Gestapu, PBNU, tertanggal 5 Oktober 1965
[167]Lihat Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 244

Rombak Kabinet Dwikora, dan (3) Turunkan harga-harga. Dengan berbagai desakan dari berbagai kalangan, termasuk dari NU baik secara individual maupun institusional, nampaknya Presiden Soekarno tidak berkeming untuk membubarkan PKI. Dan hal ini telah menghancurkan kewibawaan Presiden Soekarno, yang kemudian memaksanya untuk melepaskan semua kekuasannya. Kondisi ini yang kemudian melahirkan "Surat Perintah 11 Maret" atau yang dikenal dengan "Super Semar", dan selaku pemegang Super Semar, Jenderal Soeharto membubarkan PKI, yang dikukuhkan oleh sidang MPRS, PKI dinyatakan sebagai partai terlarang di seluruh pelosok tanah air[168]. Posisi Jenderal Soeharto sebagai pemegang Super Semar kemudian dikukuhkan sebagai pejabat Presiden dengan Tap MPRS No. XXXIII/1967 pasal 6 yang kemudian dikukuhkan menjadi Presiden penuh oleh MPRS pada bulan Maret 1968, dan membentuk kabinet dengan nama kabinet pembangunan. Dan dalam kabinet pembangunan I ini, NU masih terlibat dalam kabinet; KH. Idham Cholid sebagai Menko-Kesra dan KH. Moh. Dachlan sebagai Menteri Agama. Namun sejak tahun 1971, ketika jabatan menteri agama beralih dari KH. Moh. Dachlan ke tangan Dr. Mukti Ali, maka habislah pernan NU di dalam kabinet[169].

Setelah posisinya sebagai Presiden dikukuhkan secara formal oleh MPRS, Presiden Soeharto nampaknya berusaha membentuk lembaga eksekutif dan kabinet yang langsung ditopang oleh kekuatan institusi ABRI dan Golongan Karya (GOLKAR). Setelah itu, ia melaksanakan pembersihan terhadap unsur-unsur orde lama dan radikalisme di seluruh institusi negara, serta penjinakan terhadap aktifis-aktifis yang dianggap radikal, dengan memberikan jabatan-jabatan dan keanggotaan dalam parlemen. Format politik baru orde baru yang bertumpu pada ABRI dan GOLKAR telah melumpuhkan sistem kepartaian, termasuk peran NU sebagai partai politik yang sangat merosot[170].

---

[168]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 250
[169]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 252
[170] Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 252

Meskipun dalam kondisi yang terjepit, NU tetap masih mempunyai kekutan yang cukup dalam menghadapi Pemilu 1971. Hal ini karena, NU masih mempunyai tokoh-tokoh muda yang menjadi idola masyarakat, bukan hanya dikalangan NU dan umat Islam, tetapi juga kalangan non-Islam diantaranya; HM. Subchan Z, Yusuf Hasyim, Saefudin Zuhri dan KH. Syaichu. Untui itu, meskipun berada dalam dominasi GOLKAR, dalam Pemilu 1971, NU masih masuk dalam partai besar, yaitu mendapat 69, 9 % dari seluruh suara yang diperoleh partai-partai Islam. Dengan jumlah suara itu, NU memperoleh kursi 58 kursi di DPR. Keberhasilan NU pada Pemilu ini bukan hanya karena penampilan tokoh-tokoh muda yang energik dan simpatik, tetapi juga karena komitmen ulama-ulama yang tidak terlibat dalam dunia politik untuk mendukung NU. Namun keberhasilan NU di Pemilu ini juga kemudian menghadapi kenyataan yang menyakitkan, karena pada 5 Januari 1973, Pemerintah Orde baru menyederhanakan jumlah partai peserta pemilu, yaitu dua partai dan golongan karya. Partai-partai diklasifikasikan menjadi kelompok ”material-spiritual dan spiritual-material”. Kelompok pertama yang menekankan pembangunan material tanpa mengabaikan aspek spiritual, yaitu PNI, MURBA, IPKI, Partai Katolik, Parkindo, yang kemudian menjadi Partai Demokrasi Indonesia (PDI) . Dan kelompok kedua yang lebih menekankan pembangunan spiritual dengan tidak menafikan aspek material, yaitu NU, Parmusi, PSII dan PERTI. Dan dari kelompok ini terbentuk Partai Persatuan Pembangunan (PPP)[171]. Dan dengan masuknya NU dalam PPP ini berarti NU telah kembali ke bentuk awalnya yaitu sebagai organisasi kemasyarakatan keagamaan (*Jami'yyah Ijtimâ'iyyah Dîniyyah*).

3. NU DALAM FUSI PPP (1973- 1984)

Kebijakan penyederhanaan partai oleh orde baru pada tahun 1973 secara otomatis dan formal telah membatalkan NU sebagai partai politik, sebab aspirasi

---

[171] Lihat Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara:Pencarian isi,Bentuk dan Makna*, hal.174

politiknya telah diwakilkan kepada Partai Persatuan Pembangunan (PPP) sebagai induk bagi bekas partai-partai Islam yang secara formal diakui pemerintah. NU telah kembali ke bentuk dan orientasi awalnya sebagai organisasi kemasyarakatan keagamaan (*Jami'yyah Ijtimâ'iyyah Dîniyyah*).[172] Hal ini berarti secara institusional NU tidak lagi terlibat dalam kegiatan politik praktis, dan kembali lebih berorientasi pada kegiatan sosial, pendidikan dan dakwah.

Kembalinya NU menjadi organisasi kemasyarakatan keagamaan (*Jami'yyah Ijtimâ'iyyah Dîniyyah*) dari partai politik telah memposisikan NU dalam kebimbangan antara keberadaanya dengan berbagai masa kejayaan di masa sebelumnya dan realitas yang seolah-olah keberadaanya menjadi tidak ada. Bahkan persoalan ini tidak hanya dirasakan oleh kalangan internal NU, tetapi juga para pejabat negara yang menganggap NU telah melebur secara total dengan PPP. Anggapan ini telah menyulitkan aktifitas sosial, pendidikan dan dakwah NU yang mau tidak mau harus berurusan dengan birokrasi negara. Untuk itu, diawal kembalinya, NU berusaha mengadakan konsolidasi untuk mendudukan persoalan yang dihadapinya bukan hanya kepada warganya, tetapi juga kepada pejabat-pejabat negara khususnya di daerah-daerah.[173]

Untuk pemantapan kembali keberadaan NU secara proporsional, pada tanggal 6-11 Juni 1979 diadakan Muktamar NU ke-26 di Semarang, Jawa Tengah. Dalam Muktamar ini ada tiga pokok persoalan yang menjadi perhatian peserta Muktamar; *pertama*, persoalan perubahan AD/ART NU dari bentuk partai politik ke organisasi kemasyarakatan keagamaan (*Jami'yyah Ijtimâ'iyyah Dîniyyah*); *kedua*, perumusan program pengembangan lima tahun NU, dan *ketiga*, pemilihan pengurus baru NU[174].

Secara konsepsional, Muktamar ini telah berhasil mengembalikan NU ke dalam bentuk awal sebagai organisasi kemasyarakatan keagamaan (*Jami'yyah*

---

[172] Lihat Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara:Pencarian isi,Bentuk dan Makna*, hal.174
[173]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 274
[174]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 274

Ijtimâ'iyyah Dîniyyah), khususnya persoalan AD/ART dan perumusan program dasar pengembangan lima tahun NU, tetapi secrara operasional hasil-hasil dari Muktamar itu kurang berjalan dengan baik, bahkan cenderung menjadi dilema antara tuntutan ideal yang menjadikan NU kembali sebagai organisasi kemasyarakatan keagamaan (*Jami'yyah Ijtimâ'iyyah Dîniyyah*) terlepas dari politik praktis dan kenyataan tokoh-tokoh NU lebih banyak menaruh perhatiannya terhadap politik praktis dalam PPP. Hal ini disebabkan karena Muktamar tidak membahas persoalan mendasar dalam menghadapi masa transisi ini, yaitu pemilihan pengurus NU yang baru dan tentu harus berbeda dengan kepengurusan dalam PPP. Dan nampaknya kepengurusan hasil Muktamar ini hanya merupakan pengukuhan kembali kepengurusan yang lama. Hal ini berakibat pada terbengkalainya program-program NU, karena pengurus lebih banyak aktif di PPP daripada di NU sendiri. Muktamar telah berhasil membicarakan program dasar pengembangan lima tahun NU kedepan. Program ini dijadikan garis-garis besar haluan kerja NU sebagai organisasi kemasyarakatan keagamaan. Dan program ini dibagi dua, yakni program untuk Syuriyyah dan program untuk tanfidziyyah[175]. Tujuan dari program ini adalah untuk menghayati makna seruan kembali kepada jiwa 1926. Memantapkan upaya interen untuk memenuhi seruan tersebut dan memantapkan cakupan partisipasi NU secara lebih nyata dalam pembangunan bangsa[176].

Pemilihan pengurus baru dalam Muktamar ini tidak lebih dari pengukuhan pengurus lama menjadi pengurus baru, sehingga proses regenerasi

---

[175]Program untuk Syuriyyah terdiri dari 18 item, diantaranya yang paling pokok adalah; Syuriyyah harus peka terhadap hajat hidup ummat khususnya warga NU, harus dijalin hubungan erat antara Syuriyyah dan Tanfidziyyah di seluruh tingkatan dengan Tanfidziyyah memberikan informasi dan data, sedangkan Syuriyyah memberikan pengarahan kepada Tanfidziyah. Sedangkan Tanfidziyyah mempunyai program 12 item; bidang pendidikan (ma'arif), bidang dakwah, bidang sosial (mabarat), bidang ekonomi, bidang muslimat, bidang tani dan nelayan, bidang kebudayaan, bidang kepemudaan, bidang pengkaderan, bidang orientasi dan pembentukan kepribadian NU, dan lain-lain. Lihat Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 274

[176]PBNU, Program Dasar Pengembangan Lima Tahun NU, (Keputusan Muktamar XXVI NU di Semarang, 1979), hal. 18

pengurus mengalami stagnasi. Bahkan KH. Idham Chalid yang sebelumnya sudah mendeklarasikan untuk tidak mencalonkan lagi sebagai ketua umum PBNU, terpilih lagi menjadi ketua umum PBNU[177]. Hal ini menjadi persoalan yang cukup rumit bagi NU untuk kembali ke bentuk dan orientasi awal sebagai organisasi kemasyarakatan dan keagamaan, karena KH. Idham Chalid sebagai ketua umum PBNU juga sebagai Presiden PPP. Realitas ini berakibat pada ketidakjelasan orientasi program NU yang dihasilkan oleh Muktamar, karena sangat sulit untuk membedakan mana yang NU dan mana yang PPP. Untuk itu, NU masih cenderung beroreintasi pada politik praktis daripada aktifitas sosial keagamaan. Realitas ini mendorong sebagian ulama-ulama NU untuk memberikan solusi bagi upaya kembalinya NU ke jiwa NU 1926, salah satunya adalah KH. Achmad Siddiq. Ia mengusulkan gagasan tentang rumusan karakter asli NU yang dinamakan *Khittah Nahdliyyah*. Konsep ini awalnya mengenai karakteristik prilaku NU yang sebagian besar diarahkan untuk mengantisipasi tujuan-tujuan politik NU[178].

Proses perubahan orientasi dari politik praktis ke sosial keagamaan yang dilakukan NU terus mendapatkan persoalan baik secara internal dilingkungan NU, atau ekternal dengan pihak lain, seperti dengan unsur Muslimin Indonesia (MI) di PPP. Konflik NU-MI di PPP semakin memprihatinkan, ketika NU dan PPP ditinggalkan (wafat) oleh KH. Bshri Syamsuri selaku Rais Am di PBNU dan

---

[177]Terpilih kembalinya KH. Idham Chalid sebagai Ketua Umum PPBNU dianggap sebagai sesuatu yang menjadi kelebihan dari dirinya daripada calon yang lain, seperti KH. Syaichu. Padahal laporan pertanggungjawaban KH. Idham Chalid pada saat itu mendapat kritik yang cukup signifikan, yang secara rasional seharusnya tidak lagi mempunyai kelayakan untuk dicalonkan lagi menjadi ketua umum PBNU. Kekurangan laporan pertanggungjawaban KH. Idham Chalid pada saat itu cukup diselesaikan dengan minta maaf kepada peserta Muktamar, sementara berbagai persoalan yang dihadapi NU yang dijawab oleh KH. Syaichu secara argumentatif dan rasional justru kurang mendapat simpati dari kalangan peserta Mukatamr. Hal ini dalam tradisi NU dianggap mengganggu otoritas dan otonomi ulama NU. Lihat Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 277

[178]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia; Pendekatan Fikih dalam Politik*, hal. 216

PPP[179]. Tanpa pengawasan dan control dari Rais Am yang kosong ditinggalkan oleh KH. Bishri Syamsuri, tokoh-tokoh NU baik di NU sendiri ataupun PPP menampakkan kecenderungan lebih pada orientasi kepentingan pribadi, daripada kepentingan organisasi. Hal ini kemudian sering menciptakan konflik di tubuh NU, paling tidak antara kelompok yang menghendaki NU menjadi organisasi kemasyaraakatan keagamaan dan kelompok yang beroreintasi pada politik praktis. Krisis yang dialami NU ini bersamaan dengan memanasnya politik dalam negeri yang dijalankan oleh orde baru. Hegemoni politik orde baru membuat organisasi-organisasi kemasyarakatan dan partai-partai politik cenderung stagnan, dan mengikuti tekanan-tekanan dari regim orde baru.

Persoalan ini muncul dipandang karena persoalan kekosongan jabatan Rais Aam sebagai pemegang otoritas organisasi di NU. Untuk itu, pada tanggal 30 Agustus -2 September 1981 diadakan Musyawarah Nasional (MUNAS) NU di Kaliurang, Yogyakarta. Munas ini bukan hanya membahas masalah keagamaan, juga memilih KH. Ali Maksum sebagai Rais Aam NU menggantikan almarhum KH. Bishri Syamsuri. Dalam Munas ini awalnya dikhawatirkan berlangsung panas karena perbedaan berbagai kelompok yang berbeda orientasi dan kepentingannya, dan juga pengusulan KH. Anwar Musadad selaku Wakil Rais Aam untuk menggantikan posisi KH. Bishri Syamsuri menjadi Rais Aam. Namun sebagian ulama NU tidak menghendakinya, karena KH. Anwar Musadad dianggap kurang ke-kyai-annya, karena ia tidak mempunyai pesantren. Dengan alasan inilah kemudian, peserta Munas lebih memilih KH. Ali Maksum sebagai pengganti KH. Bishri syamsuri sebagai Rais Aam PBNU.

Untuk menghadapi berbagai persoalan politik di Indonesia, khususnya kecenderungan berbagai elemen untuk mendukung Soeharto sebagai Presiden dalam pemilu 1982 dan memberikannya gelar “Bapak Pembangunan”, Munas

---

[179]KH. Bishri Syamsuri meninggal dunia pada hari jum’at, 25 April 1980, dan dimakamkan di Denanyar, Jombang, Jawa Timur. Abdul Aziz Masyhuri, *Al-Maghfurlah KH. Bishri Syamsuri*, (Surabaya, al-Ikhlas, 1983), hal. 69

Kaliurang memberikan pernyataan politik yang elegan dan tidak terjebak dalam trend dukung mendukung.[180] Pernyataan politik itu ialah:

"Jabatan tertinggi pemerintah negara adalah kepala negara yang menurut UUD 1945 disebut Presiden dan Panglima tertinggi Angkatan Bersenjata, sedangkan menurut MPR adalah mandataris. Agar tidak mengurangi martabat jabatan tersebut maka tidak diperlukan tambahan sebutan-sebutan lainnya. Adapun tentang pencalonan Presiden untuk tahun 1983 nanti, Munas berpendapat, hendaknya diajukan secara konstitusional dalam SU-MPR hasil pemilu 1982 tepat pada waktunya"[181].

Pernyataan politik Munas ini diharapkan jadi panduan bagi seluruh institusi NU untuk mencegah keterlibatannya dalam kecenderungan dukung-mendukung calon presiden dalam pemilu 1982 dan pemberian gelar kepada tokoh tertentu, khususnya Soeharto dengan gelar " Bapak Pembangunan". Namun pernyataan politik Munas Kaliurang ini kemudian mendapat sambutan yang kurang simpatik dari kalangan Ansor yang menggelar Konperensi Besar di Semarang pada 3-6 september 1981. Dan salah satu hasil dari Konbes Ansor ini adalah pernyataan politik yang isinya cenderung berbeda dengan hasil Munas NU Kaliurang, Yogyakarta. Kalau Munas Kaliurang hanya memberikan pernyataan politik berupa landasan normative tentang proses pencalonan presiden dan pemberian gelar bagi tokoh tertentu yang konstitusional, Konbes Ansor nampaknya sebaliknya, pernyataan politiknya lebih tegas untuk mendukung pencalonan Soeharto menjadi Presiden dan pemberian gelar " Bapak Pembangunan" kepadanya[182].

Perbedaan pandangan antara Munas NU kaliurang dan Konbes Ansor Semarang, nampaknya juga dimanfaatkan oleh H.J. Naro sebagai Ketua Umum DPP.PPP untuk memberikan kesempatan lebih terhadap calon sebagian unsur NU

---

[180]Maksoem Mahfoedz, *Kebangkitan Ulama dan Bangkitnya Ulama*, (Surabaya, Yayasan Kesejahteraan Ummat, 1982), hal. 269

[181]Maksoem Mahfoedz, *Kebangkitan Ulama dan Bangkitnya Ulama*, hal. 270

[182]Lihat Keputusan Konbes Ansor VII, 1981, Semarang.

dan menggusur sebagian calon dari unsur NU lainnya. Hal ini mempertajam persoalan di PPP, NU bukan hanya berhadapan dengan MI, tetapi juga terjadi konflik internal di dalam NU sendiri. Dan dalam realitasnya kemudian, kebijakan PPP lebih memberikan tempat pada calon-calon DPR dari unsur NU yang mendukung Konbes Ansor Semarang yang semula tidak dijadikan calon prioritas, dan menggusur calon-calon prioritas yang cenderung mendukung hasil Munas Kaliurang[183]. Persoalan pokok dari konflik NU di PPP antara NU dan MI, dan antara unsur NU sendiri adalah belum adanya kejelasan pembagian tugas antara unsur NU di wilayah NU sebagai organisasi kemasyarakatan keagamaan dan unsur NU di partai politik (PPP).

Merespon persoalan ini, PB. Syuriyyah mengadakan rapat pleno yang membahas kemelut NU di PPP dan gagasan keluarnya NU dari PPP. Rapat pleno dilaksanakan pada 29 Januari 1982 di kediaman KH. Masykur, Jakarta. Dalam pleno tidak dihadiri oleh KH. Idham Chalid sebagai ketua umum PBNU dan juga anggota ex-officio PB. Syuriyyah. Rapat ini menghasilkan paling tidak dua hal penting, yaitu; *pertama*, bahwa NU akan mempertimbangkan kedudukanya sebagai salah satu unsur pendukung PPP; *kedua*, Pertimbangan keberadaan NU di PPP sangat bergantung pada penegakan asas musyawarah, solidaritas, prosedur dan prinsip-prinsip organisasi[184]. Hasil pleno ini nampaknya ingin menunjukan bahwa persoalan pokok menyangkut hubungan NU dengan PPP bukan persoalan pencalonan unsur NU di PPP yang banyak digusur oleh DPP PPP, tetapi persoalan prinsip-prinsip demokrasi dan organisasi yang tidak dijalankan secara maksimal dalam PPP. Dan ini merupakan isyarat semangat dan keingginan sebagian tokoh-tokoh NU untuk menarik NU dari keterlibatannya dalam segala aktifitas politik PPP.

Hasil lain dari rapat pleno PB. Syuriyyah juga membahas kepemimpinan KH. Idham Chalid sebagai ketua umum Tanfidziyyah PBNU sekaligus juga

---

[183]Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 285
[184]Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 287

Presiden PPP. Rapat menilai kepemimpinan KH. Idham Chalid mengandung berbagai kelemahan yang cenderung mendorong terjadinya berbagai konflik di NU dan PPP. Atas pertimbangan ini dan hasil dari beberpa pertemuan informal, pada tanggal 2 Mei 1982 beberapa ulama senior NU, seperti KH. As'ad Syamsul Arifin, KH. Machrus Ali, KH. Ali Maksum, KH. Maskur mendatangi KH. Idham Chalid dan memberikan saran untuk mengundurkan diri dari jabatan ketua umum PBNU, atas pertimbangan kesehatan. Atas saran ini KH. Idham Chalid mengundurkan diri dari jabatannya dan dipublikasikan pada tanggal 6 Mei 1982. Namun dengan alasan tidak prosedural dan melanggar AD/ART, pada tanggal 14 Mei 1982, KH. Idham Chalid mencabut kembali pernyataan pengunduran dirinya sebagai ketua umum PBNU[185]. Sikap ini nampaknya juga mendapat dukungan dari beberapa ulama dan tokoh NU, seperti KH. Anwar Musadad, KH. Ali Yafie, Chalid Mawardi, Nuddin Lubis, Amin Iskandar dan lain-lain. Pembatalan ini jelas mendapat perhatian banyak pihak khususnya dari kalangan NU sendiri, sebagian warga NU menganggap pembatalan ini sebagai bentuk pengkhianatan dan perlawanan kepada ulama senior NU. Dan ini mengindikasikan adanya konflik antara KH. Ali Maksum sebagai Rais Aam Syuriyyah dan ulama-ulama yang mendukungnya, termasuk KH. Imron Rosyadi dan Abdurrahman Wahid disatu pihak dan KH. Idham Chalid sebagai ketua umum Tanfidziyyah dengan pendukungnya dipihak lain[186]. Kelompok pertama biasa disebut dengan kelompok "kultural" dan kelompok kedua sering disebut dengan kelompok politisi atau "struktural". Pertikaian ini berlangsung cukup lama, sehingga banyak kalangan termasuk pemerintah yang pada saat itu mempunyai kepentingan untuk mensosialisasikan politik asas tunggal Pancasila kepada seluruh elemen termasuk NU ikut terlibat mendamaikan kedua belah pihak. Pertikaian ini berakhir bersamaan dengan acara "tahlilan" di rumah HM. Hasyim Latif ketua PWNU Jawa Timur pada tanggal 10 September 1984. Pada hari itu diadakan Islah yang

[185]Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 291
[186]Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 294

ditandatangani oleh tujuh orang ulama yang merepresentasikan kedua kelompok tersebut, yaitu; KH. As'ad Syamsul Arifin, KH. Ali Maksum, KH. Idham Chalid, KH. Makhrus Ali, KH. Saefuddin Zuhri, KH. Achmad Siddiq, dan KH. Masykur[187].

4. NU KEMBALI KE KHITTAH 1926 (1984- Sekarang)

NU dengan berbagai persoalan yang dihadapinya mendorong semangat sebagian ulama-ulama NU untuk merealisasikan nilai-nilai perjuangan NU diawal pendiriannya dan menarik diri dari segala kegiatan politik praktis. Semangat ini sering dikenal dengan semangat kkhittah NU 1926. Keputusan pemulihan Khittah NU baru mendapat respon yang cukup kuat dan perhatian luas pada Munas Alim Ulama Situbondo pada 1983 dan dikukuhkan dalam Muktamar 1984 di tempat yang sama. Hal ini dilakuan sebagai upaya mencari solusi atas berbagai persoalan yang dihadapi organisasi NU, baik hubungannya dengan organisasi lain secara ekternal, maupun secara internal dalam NU sendiri. Dengan pengukuhan keputusan Khittah NU 1926 dalam Muktamar 1984 berarti pula NU secara institusional melepaskan diri dari keterikatan dengan partai politik (PPP).

Muktamar NU ke-27 digelar pada 8-12 Desember 1984 di Situbondo. Dalam muktamar tersebut, KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) terpilih sebagai ketua umum PBNU menggantikan KH. Idham Chalid yang selama 26 tahun terus menerus memimpin NU.[188] Muktamar ini adalah salah satu muktamar NU yang dianggap penting dalam perjalanan sejarah NU, karena dalam muktamar ini bukan hanya Abdurrahman Wahid yang masih relatif muda dapat mengalahkan KH. Idham Chalid yang sangat senior dalam bursa pemilihan Ketua Umum PBNU, tetapi juga dalam muktamar ini ada pengukuhan pengakuan NU atas Pancasila sebagai asas organisasi NU. Kemenangan Abdurrahman Wahid atas KH. Idham Chalid paling tidak dikarenakan: *pertama*, menguatnya gagasan

---

[187]Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 295

[188] Muhammad Shodiq, *Dinamika Kepemimpinan NU*, (Surabaya, LTNU-Jawa Timur, 2004), hal.65.

“Khittah 1926” yang didukung oleh kalangan intelektual muda NU, salah satunya adalah Abdurrahman Wahid, sementara KH.Idham Chalid termasuk aktifis politik NU yang nampaknya kurang setuju dengan gagasan khittah. [189] *Kedua*, penerimaan ulama-ulama NU atas Pancasila sebagai asas organisasi NU, yang pada saat itu dijelaskan oleh KH. Achmad Siddiq tentang hubungan Islam dan Pancasila[190]. Dan mayoritas peserta muktamar pada saat itu menerimanya. KH. Achmad Siddiq adalah salah satu ulama yang mendukung pencalonan Abdurrahman Wahid. Dan *ketiga*, KH.Idham Chalid dianggap telah mempunyai cacat hubungan dengan beberapa ulama NU lainnya secara personal, maupun secara institusional dengan tradisi kepemimpinan NU, yaitu ketika KH.Idham Chalid menjadi ketua *Tanfidziyyah* cenderung lebih dominan perannya dan berusaha menjaga jarak dengan *Syuriyyah*. [191] Hal ini dianggap sebagai cacat dalam tradisi kepemimpinan NU. [192]

Muktamar NU lain yang dianggap mempunyai kesan dan pengaruh kuat kepada masyarakat dan pemerintah adalah Muktamar NU ke-29, yang digelar pada 1-5 Desember 1994 di Cipasung-Tasikmalaya-Jawa Barat. [193] Persoalan menarik yang menjadi perhatian banyak pihak dalam Muktamar ini adalah selain membahas masalah-masalah aktual; yaitu bidang agama, politik, hukum, pendidikan, kesehatan, ekonomi, keamanan, sumber Daya Manusia, dan Pelestarian Sumber Daya Alam ingkungan Hidup[194], juga pro kontra terhadap

---

[189] Muhammad Shodiq, *Dinamika Kepemimpinan NU*, hal.66

[190] KH. Achmad Siddiq menyatakan bahwa NU menerima asas tunggal Pancasila semata-mata karena motivasi agama, bukan politik. Menerima hal-hal yang baik yang memberi kontribusi untuk mewujudkan nilai-nilai Islam. Bagi NU, menurutnya Negara RI adalah upaya final seluruh bangsa, terutama kaum muslimin, untuk mendirikan Negara di wilayah Nusantara. Negara Ri yang bedasarkan Pancasila itu dipandang sebagai wasilah untuk mewujudkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan berbangsa dan bermasyarakat. M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Indonesia Pendekatan Fikih Dalam Politik*, hal. 290

[191] Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 294

[192] Muhammad Shodiq, *Dinamika Kepemimpinan NU*, hal.67.

[193] Muhammad Shodiq, *Dinamika Kepemimpinan NU*, hal.70.

[194] Lihat hasil keputusan Muktamar NU ke-29, Imam Ghazali Said, (ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*, hal. 642-649

pencalonan kembali untuk ketiga kalinya Abdurrahman Wahid sebagai ketua umum PBNU. [195] Dan nampaknya kalangan yang paling "gerah" dengan pencalonan kembali Abdurrahman Wahid adalah Pemerintah. Hal ini dikarenakan aktivitas Abdurrahman Wahid dalam beberapa dekade dalam orde pemerintahan ini sering melakukan kritik-kritik terhadap pemerintah. Sementara pendukung Abdurrahman Wahid adalah kalangan generasi muda NU, LSM dan elemen-elemen pro-demokrasi. Dan dalam muktamar ini, ia terpilih kembali sebagai ketua umum PBNU atas saingannya Abu Hasan yang kemudian membuat PBNU tandingan[196].

Sedangkan Muktamar NU ke-30 pada 21-26 Nopember 1999 di Lirboyo, Kediri, Jatim, juga menjadi Muktamar yang menarik berbagai pihak, dikarenakan paling tidak dua hal; *pertama*, Muktamar NU ini gelar sesaat setelah terpilihnya Abdurrahman Wahid menjadi Presiden Republik Indonesia dalam keadaan masih menjabat ketua umum PBNU. Dan *kedua*.tentang siapa yang akan menggantikan Abdurrahman Wahid sebagai ketua umum PBNU. Hal ini karena terkait dengan harapan-harapan perkembangan dan perubahan NU setelah Abdurrahman Wahid. Dan akhirnya semua pihak mengetahui bahwa KH. Hasyim Muzadi dalam muktmar ini terpilih menjadi ketua umum PBNU menggantikan Abdurrahman Wahid[197].

Periode ini ditandai dengan terpilihnya presiden dari kalangan NU, yakni Abdurrahman Wahid yang menggantikan posisi presiden Habibi. Walaupun banyak kalangan memandang NU akan diuntungkan dengan kondisi ini, namun permasalahan tersebut muncul terkait dengan perdebatan atas konsistensi konsep

---

[195] Muhammad Shodiq, *Dinamika Kepemimpinan NU*, hal.70.

[196] Dalam dua Muktamar sebelumnya di Sitobondo dan Krapyak, Yogyakarta, Abdurahman Wahid terpilih menjadi ketua umum PBNU tanpa tandingan, tetapi pada Muktamar Cipasung, Abdurrahman Wahid mendapat tandingan dari Abu Hasan, meskipun akhirnya ia tetap menang atas Abu Hasan. Marzuki Wahid, (Ed), *Dinamika NU Perjalanan Sosial dari Muktamar Cipasung (1994) ke Muktamar Kediri (1999),* (Jakarta, Kompas-LAKPESDAM, 1999), hal. 28. Lihat juga Muhammad Shodiq, *Dinamika Kepemimpinan NU*, hal.73.

[197] Muhammad Shodiq, *Dinamika Kepemimpinan NU*, hal.75.

khittah 26 yang saat itu menimbulkan pro-kontra di kalangan NU. Terpilihnya Abdurrahman wahid sebagai presiden telah menarik banyak kalangan NU untuk terlibat pada ranah politik praktis dan birokratis. Hal tersebut merupakan dampak yang dinilai positif di kalangan, namun disisi lain, NU juga menempati posisi yang dilematis–antara oposisi atau akomodasi secara aktif, dimana Abdurrhaman Wahid sendiri adalah mantan ketua umum PBNU[198].

Pola hubungan yang dilematis ini diawali dengan munculnya perilaku kontroversial Abdurrahman Wahid yang dinilai banyak kalangan menyudutkan beberapa kelompok termasuk umat Islam dan kalangan NU lainnya. Seperti kasus Maluku yang dianyatakan bahwa kerusuhan sosial tersebut terjadi karena kelompok Islam telah mengambil alih sebagian besar posisi birokrasi lokal yang pada masa laluididuduki oleh kelompok non Islam. Pernyataan tersebut bagi Bandingkan dengan beberapa kalangan dinilai telah menantang umat Islam dan dirasa mendiskriditkan posisi Islam[199]. Pernyataan yang dianggap kontroversial lainnya terkait dengan gagasan pencabutan Tap MPRS no 25 tahun 66 tentang PKI sebagai ormas terlarang, bahkan yang dinilai kontroversial adalah sikapnya dalam meminta maaf atas korban PKI tersebut. Atas beberapa pernyataan kontroversial tersebut, muncul agenda dari beberapa kalangan politisi terutama dari anggota DPR yang menghendaki *impeachment* terhadap Abdurrahman Wahid pada Sidang Tahunan MPR tahun 2000. Walaupun sidang tersebut menyepakati untuk tetap menetapkan Abdurahman Wahid sebagai presiden, namun pelimpahan tugas sehari-hari diputuskan untuk dilimpahkan kepada wakilnya, Megawati Sukarno Putri. Dengan adanya pelimpahan peran tersebut, beberapa kalangan NU memandang bahwa hal tersebut mengindikasikan adanya keinginan dari beberapa kalangan untuk mempersempit ruang gerak Abdurrahman Wahid sebagai presiden.

---

[198] Abdurrahman Wahid terpilih menjadi Presiden keempat melalui proses yang demokratis. Asep Saeful Muhatadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama (NU)*, hal. 243

[199]Khoiro Ummatin, *Perilaku Politik Kyai* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 57-58.

Tiga bulan kemudian, Abdurrahman Wahid menghadapi agenda masalah yang lebih besar, yakni kasus Bruneigate dan Buloggate, dimana kasus tersebut selanjutnya mengancam posisinya sebagai presiden. Keinginan untuk memberhentikan Abdurrahman Wahid ditengah masa pemerintahannya ini selanjutnya memunculkan gerakan kemarahan dari kalangannya[200]. Kasus Bruneigate adalah permasalahan yang terkait dengan dugaan korupsi dari bantuan sultan Lasanah Bolqiah sebesar $ 2 Juta, sedangkan Bulogate adalah kasus dugaan korupsi mengenai dana Bulog sebesar 35 milyar[201]. Kemarahan komunitas NU yang ada dibawah terutama dari pendukung yang fanatik Abdurrahman Wahid mengarah pada konflik sosial tersebut diarahkan pada warga Muhammadiyah, dimana Amin Rais merupakan mantan Ketua PP Muhammadiyah dipandang sebagai pemicu utama dari goyahnya posisi Abdurrahman Wahid sebagai presiden.

Karena demikian, pandangan masyarakat terhadap konflik politik ini dipandang sebagai pertentangan antara NU dan Muhammadiyah. Ketegangan juga terjadi terhadap warga NU dengan PDI sebagai basis masa Megawati yang dinilai telah bekerjasama dengan Amin Rais dalam konflik politik tersebut. Dari fenomena demikian, posisi PKB sendiri sebagai basis partainya Abdurrahman Wahid dipandang tidak dapat berbuat lebih banyak dalam membantu posisinya. Oleh karenannya, banyak kalangan NU merasa perlu melibatkan NU untuk terlibat dalam situasi politik. Kondisi ini bagi banyak kalangan dinilai telah memposisikan NU pada ranah yang dilematis, sebagaimana yang dinyatakan oleh Ahmad Bagdja, Ketua PBNU, bila NU melakukan pembelaan (menurut caranya sendiri) terhadap Abdurrahman Wahid, maka dianggap telah berpihak. Tapi jika NU diam, maka dianggap telah membiarkan segalanya berlangsung. Pada hal jika NU diam saja, maka bisa jadi pendukung Abdurrahman Wahid lebih radikal lagi.

---

[200]Amir Santoso, *Ketidakpekaan Gus Dur* (Jakarta: Forum Keadilan, No.2, 16 April, 2000) hal. 36 Soejadi, R. Dr. SH dan Kaelan, H. MS, Reformasi Kebebasan Ideologi, dan Kemungkinan *Bangkitnya Masyarakat Nasakom Baru* (Yogyakarta: Paradigma, 2000), hal. 42.

[201] Kompas, 20 Juli 2000, Lihat dalam *Forum Keadilan*, no.16, 23 Juli 2000.

Dari penjelasan di atas dapat dipahami perubahan dan perkembangan gagasan dan gerakan Nahdlatul Ulama (NU) setelah kembali menjadi organisasi kemasyarakatan keagamaan, setelah lepas dari partai politik dan sukses mendeklarasikan Khittah 1926, yaitu NU lebih mengutamakan terhadap pemberdayaan masyarakat melalui berbagai aktifitas yang dekat dengan mereka, seperti demokratisasi, gender, pluralisme agama, civil society, perburuhan dan lain-lain. Meskipun setiap saat pendirian Khittah NU ini senantiasa akan diuji bersamaan dengan godaan politiknya, termasuk ketika Abdurrahman Wahid terpilih menjadi Presiden keempat.

Bab III

NALAR KEBANGSAAN NAHDLATUL ULAMA (NU)

Salah satu aspek yang mempengaruhi pola berpikir dan berprilaku sebuah komunitas pada suatu masa adalah materi yang sering dijadikan diskusi, perdebatan dan wacana (*discourse*) baik bersifat terbatas atau umum. Wacana yang berkembang pada masanya merupakan gambaran dari kondisi perkembangan intelektualitas masyarakatnya. Untuk itu perkembangan pola pemikiran atau prilaku seseorang atau komunitas tidak bisa terlepas dari pola pemikiran dan prilaku yang berkembang di dunia pada saat itu, termasuk dalam bidang agama[1]. Dan pola pemikiran yang berkembang dipastikan tidak bersifat homogen, selalu terjadi proses dialektika secara terus menerus. Dan pola pemikiran dan prilaku Nahdlatul Ulama sebagai salah satu bagian dari masyarakat dunia juga tidak bisa terlepas dari pola pemikiran yang berkembang di masanya. Untuk itu, dalam bab ini akan dibahas materi atau bahasan perdebatan dan perbincangan seputar wawasan kebangsaan dan nasionalisme yang terjadi di dunia Islam pada umumnya, dan dalam tradisi NU khususnya. Bab ini akan membahas tentang; wawasan kebangsaan keislaman dan keindonesiaan , pluralitas kebangsaan Indonesia, finalitas Negara kesatuan Republik Indonesia (NKRI), dan kontektualisasi pemaknaan keumatan.

---

[1] Peter L. Berger menyatakan bahwa agama mempunyai peran penting dalam usaha pembangunan dan pengaturan dunia. Hal ini, menurutnya karena agama mampu melegitimasi lembaga-lembaga social disatu sisi, dan disisi lain legitimasi religius itu juga cerminan dari kepentingan-kepentingan praksis sehari-hari, yang muncul dari aktifitas manusia. Peter L. Berger, *Langit Suci*, (Jakarta, LP3ES, 1991), hal. 41, 51. Dalam tradisi intelektualisme Islam klasik dikenal dengan teori "*Lubâb al-Nuqûl fî Asbâbi al-Nuzûl"* , pemahaman teks sangat terkait dengan konteks, sehingga wacana yang berkembang pada suatu waktu akan terkait dengan kondisi social dan aspek lainnya. Terkait antara teks dan konteks, Muhammad Alwi al-Maliki menyatakan bahwa karena problem kehidupan manusia terus berkembang dan tidak terbatas, maka merupakan kebodohan jika ummat Islam hanya terpaku dan terkungkung pada teks al-Qur'ân dan al-Hadîst ketika merespon persoalan-persoalan kontemporer, sebab konteks itu selalu berkembang dan dinamis, sedangkan teks itu terbatas dan statis. Muhammad Alwi al-Maliki, *al-Risâlah al-Islâmiyyah; Kamâluhâ wa Khulûduhâ wa Alamiyyatuhâ*, terj. Abdul Mustaqim, *Syari'at Islam, Pergumulan teks dan Realitas*, (Yogyakarta: elsaQ Press, 2003), hal. 136

A. KEISLAMAN KEINDONESIAAN NAHDLATUL ULAMA (NU)

Wawasan kebangsaan dan nasionalisme adalah dua istilah yang nampak identik tetapi berbeda makna dan hakikatnya. Wawasan kebangsaan adalah cara pandang atau perspektif yang menyatakan komunitas orang yang tergabung dan terikat solidaritas bersama dalam wilayah politis tertentu yang memiliki otoritas politik yang otonom.[2] Jadi wawasan kebangsaan hanya merupakan cara pandang atau perspektif yang bernuansa kebangsaan. Sementara Nasionalisme merupakan paham ideologis kebangsaan[3], sehingga ia adalah landasan dan sumber inspirasi bagi seluruh aktifitas kebangsaan. Makna bangsa sendiri dalam pengertian Benedict Anderson adalam komunitas imejiner, komunitas yang dibayangkan (*Imagined Community*). Menurut Anderson, bangsa dibayangkan sebagai sesuatu yang pada hakikatnya terbatas, karena di luar perbatasan meski sangat elastis ada bangsa-bangsa yang lain. Menuurutnya tak satu bangsapun membaayangkan dirinya meliputi seluruh umat manusia[4]. Nasionalisme adalah paham kebangsaan[5], yang merupakan ekspresi identitas yang didasarkan pada asumsi-asumsi bersama atas kebutuhan komunitas masyarakat untuk menjadi bangsa dan membentuk sebuah negara.[6] Nasionalisme yang dibangun dengan dasar etnisitas, bahasa, agama, wilayah dan identitas-identitas lainnya yang menjadi kehususan suatu bangsa adalah bentuk awal dan sederhana dari bentuk nasionalisme yang lebih luas[7]. Nahdlatul Ulama dalam Muktamar NU ke-29 menyatakan bahwa nasionalisme adalah paham yang didasarkan pada eksistensi sekelompok orang

---

[2] Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), hal. 1127. Lihat juga Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular, Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*, (Bandung:Mizan, 1998) hal. 19

[3] Benedict Anderson, *Komunitas-Komunitas Imajiner: Renungan tentang asal-usul dan penyebaran Nasionalisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar-Insist, 1999), hal. 3

[4] Benedict Anderson, *Imagined Community: Komunitas-Komunitas Terbayangkan*, (Yogyakarta,Insist-Pustaka Pelajar, 2002), hal. 10-11

[5] Benedict Anderson, *Komunitas-Komunitas Imajiner:*, hal. 3

[6] Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*, Bandung, Mizan, 1998, hal. 19.

[7] Lihat Lawrence T. Lorimer, (ed), *Encyclopedia of Knowledge*, vol. 13, (Denbury: Grolier, 1993), hal. 212.

yang oleh karena berada di wilayah geografis tertentu dan memiliki kesamaan, kemudian mengikatkan diri dalam satu sistem dan tatanan kehidupan yang merupakan "realitas kehidupan" diyakini menjadi bagian dari kecenderungan dan kebutuhan yang fitri dan manusiawi[8].

Nurcholish Madjid mengutip pendapat Stanley Benn yang menyebutkan bahwa nasionalisme paling tidak mempunyai lima hal, yaitu; *pertama*, semangat ketaatan kepada suatu bangsa (semacam patriotisme); *kedua*, pada tingkat aplikasinya, cenderung lebih menguatamakan bangsa sendiri dibandingkan kepada bangsa yang lain; *ketiga*, lebih menonjolkan identitas spesifik suatu bangsa; *keempat*, mempertahankan doktrin kekhususan kebudayaan bangsa; dan *kelima*, bahwa nasionalisme adalah teori politik atau teori antropologi yang menekankan bahwa manusia secara alami terbagi-bagi menjadi berbagai bangsa dengan berbagai identitas khususnya[9]. Padanan kata wawasan kebangsaan yang tepat dalam bahasa lain sampai saat ini belum ditemukan, dalam bahasa Inggris nampaknya sering tidak dibedakan antara istilah wawasan kebangsaan dan *nationalism.*

Dari berbagai pengertian dan penejelasan diatas, wawasan kebangsaan dan nasionalisme paling tidak mengandung beberapa pengertian; *pertama*, adanya ikatan solidaritas yang mungkin terbangun oleh kesamaan nasib, tujuan dan identitas; *kedua*, pengakuan terhadap kekhususan identitas, seperti etnis, budaya, bahasa, bahkan mungkin agama; *ketiga*, pengakuan atas kemajemukan dan keperbedaan entitas; dan *keempat*, independensi politis yang berwujud sebuah Negara yang merdeka.

Pro-kontra terhadap gagasan dan gerakan yang berbasis pada wawasan kebangsaan atau nilai-nilai nasionalisme di dunia Islam, nampak sejak

---

[8] Keputusan Muktamar NU ke-29, tahun 1994. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ' fî Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ', Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004)*, (Surabaya, Diantama, 2007), hal. 645

[9] Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1993), hal. 37

kelahirannya sampai sekarang senantiasa menjadi perdebatan yang cukup panjang, dan telah menghabiskan energi yang cukup banyak, dan berbagai solusi yang ditawarkan juga masih menjadi bahan perdebatan yang mungkin tidak pernah selesai. Pro-kontra ini telah memasuki system lingkaran dialektis sebagai sebuah proses dialog berbagai tradisi dan kebudayaan, yang merupakan ciri dari peradaban yang dinamis. Dan alur ini secara nyata sangat membutuhkan energi dan kesadaran semua komunitas yang terlibat dalam interaksi dialketis ini, dan tentu yang sangat diharapkan dari hasil interaksi ini adalah solusi universal bagi pro-kontra wawasan kebangsaan yang dipandang sekular termasuk tawaran terhadap gagasan wawasan kebangsaan dan nasionalisme religius sebagai bentuk akomodasi agama dan nilai-nilai nasionalisme secular (Barat).

Kemunculan ide dan gagasan wawasan kebangsaan dan nasionalisme religius atau berbasis nilai-nilai agama adalah salah satu bentuk kritik sekaligus penolakan terhadap keberadaan wawasan kebangsaan dan nasionalisme yang dianggap "*secular*"[10]. Penolakan ini kebanyakan datang dari komunitas beragama baik dari wilayah Timur ataupun Barat. Tetapi sebagian masyarakat muslim menolak gagasan dan gerakan nasionalisme dikarenakan oleh asumsi bahwa gagasan ini adalah identitas Barat dan spirit dari gagasan ini adalah spirit Kristen. Bahkan yang lain memberikan nalar argumentasi yang cukup cerdas dengan penjelasan bahwa wawasan kebangsaan secular adalah Kristen, kedudukannya sama seperti pengalaman manusia beragama yang lain, seperti agama Islam bagi umat Islamnya, agama Budha dalam masyarakat Bhuda Theravada, serta Hindu dan Sikh dalam masyarakat India. Namun sebagian beralasan bahwa penolakannya terhadap wawasan kebangsaan secular dikarenakan oleh

[10]Sekular dalam bahasa Inggris *secular* dalam bahasa Perancis berasal dari kata *secularite* yang mempunyai arti dasar non-religius atau masalah di luar persoalan agama. Sekularisme berarti semua yang bersifat keduniawian atau kebendaan dan tidak ada kaitanya dengan agama. Salim Ali al-Bahnasawi, *Wawasan Sistem Politik Islam*, (Jakarta: al-Kaustar, 1995), hal. 37-38

kecenderungan gagasan ini mengarah terhadap "agama baru" yang menuntut loyalitas komunitasnya terhadapnya tanpa ada loyalitas kepada yang lain[11].

Sekalipun kemunculan gerakan-gerakan yang dipandang "revolusioner" yang mempropagandakan Negara bangsa religius sebagai sesuatu yang baru, sebagai bentuk sintesa dari nasionalisme sekular dan agama, gerakan-gerakan ini mewarisi tradisi panjang dari proses perkembangan dan perubahan religiusitas dan sosial. Agama dan politik mempunyai keterkaitan saling menjalin satu dengan yang lainnya, dan mungkin mengarah kepada hubungan *mutual simbiosis* yang terjadi sepanjang sejarah manusia di dunia. Sejumlah pembrontakan yang berbasis agama melawan penguasa yang dianggap "*secular*", diantaranya; revolusi Maccabean di Israel Kuno, pembrontakan Taiping China, gerakan Wahabiyyah di Arab Saudi, puritanisme di Inggris dan lain-lain . Semuanya ini mengarah pada gerakan yang bersifat religius melawan sekularisme modern[12].

Gerakan-gerakan perlawanan religius ini merupakan reaksi atas bentuk politik spesifik yang dipropagandakan Barat Modern, yaitu Negara bangsa (*nation-state*) atau ideology wawasan kebangsaan (*nasionalisme*). Gerakan-gerakan ini nampaknya membuat sintesa baru antara nasionalisme dan agama membentuk nasionalisme religius untuk melawan nasionalisme yang pandang secular, Negara bangsa versus Negara agama, dan nasionalisme secular versus nasionalisme religius. Mereka membangkitkan loyalitas-loyalitas etnik dan komitmen-komitmen agama yang sangat unik. Di dunia Islam, gerakan ini mempunyai karakteristik spesifik, yaitu penolakan terhadap gagasan nasionalisme secular; nasionalisme secular dianggap identik dengan Barat dan Barat adalah kolonial; perjuangannya bersifat ideologis dengan basis teologies; menuntut

[11]Dalam sebagian pemahaman ajaran Islam monoloyalitas manusia hanya ditujukan untuk agama (Tuhan), tidak kepada yang lain, termasuk kepada negara. Nalar ini didasarkan paling tidak kepada potongan ayat; *wa Mâ Khlaqtu al-Zin wa al-Insa illa Liya'budûn* (dan tidaklah Aku ciptakan bangsa Jin dan Manusia kecuali untuk menyembahku). Salim Ali al-Bahnasawi, *Wawasan Sistem Politik Islam*, (Jakarta: al-Kaustar, 1995), hal. 37-38

[12]Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular:*, hal. 61

kepemimpinan religius; dan menawarkan alternative gagasan religius Negara bangsa dari Negara bangsa yang dianggap secular[13].

Hans Kohn sejarahwan nasionalisme , seperti yang dikutip oleh Mark menyatakan bahwa abad ke-20 adalah abad yang unik, suatu kurun pertama yang hampir seluruh umat manusia menerima sikap politik yang hampir sama, yaitu nasionalisme. Konsep ini bersumber dari zaman purba yang diperkenalkan oleh orang Yahudi kuno dan diterapkan bulat-bulat oleh orang Yunani kuno, tetapi kemudian konsep ini terbenam selama hampir 2000 tahun sampai tiba-tiba muncul lagi pada abad ke-17 di Inggris, sebagai bangsa modern pertama. Dan kemudian konsep yang mempropagandakan "kebangkitan nasionalisme dan kebebasan" hampir sudah diterima bahkan menjadi ideologi komunitas politik seluruh dunia[14].

Realitas sosial yang terkait dengan gagasan ini adalah visi rangkaian konsentris yang menjelaskan tentang keterkaitan lingkaran terkecil yaitu keluarga dan clan, kemudian kelompok-kelompok etnik dan bangsa-bangsa, dan lingkaran terbesar adalah peradaban global. Diantara peradaban global adalah Islam, Budha dan apa yang disebut dengan "*Christendom*" atau "peradaban Barat". Penetrasi peradaban Barat ke seluruh penjuru dunia, termasuk tentang nasionalisme sekularnya yang cenderung menganggap dirinya universal dan memiliki semua unsur-unsur dimensi kehidupan manusia termasuk nilai-nilai religius memunculkan asumsi bahwa Barat mempunyai hak prioritas pada bagian dunia yang lainnya. Meskipun dalam pandangan lain, semua ini adalah bentuk dari kolonialisme cultural barat ke dunia yang lain[15].

Kekhawatiran masyarakat beragama di seluruh dunia, termasuk masyarakat muslim terhadap gagasan dan gerakan nasionalisme adalah proses pemigiran nilai-nilai dan budaya yang berbasis kepada agama yang selama ini

[13]Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular*, hal. 62
[14]Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular:*, hal. 24
[15]Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular*, hal. 31

dianggap sacral atau dalam bahasa lain adalah penolakan atas sekularisme sebagai akibat dari nasionalisme modern. Kekhawatiran ini bukan tanpa alasan, paling tidak ada propaganda nasionalisme secular ini dengan bahasa "nasionalitas dan nasionalisme adalah premis-premis dasar dalam kehidupan politik modern", sementara kesetiaan kepada daerah dan agama yang dianggap memecah belah harus disingkirkan[16].

Pembawa utama dan pertama gagasan ini di Negara-negara merdeka bekas kolonialisme biasanya adalah kalangan priyayi perkotaan atau elite kota terdidik yang tidak termasuk dalam komunitas beragama. Dan salah satu tujuan dari mereka merangkul dan mempropagandakan nasionalisme adalah mengangkat premis utamanya yaitu pemisahan agama dan politik. Dan dengan demikian, mereka berusaha menyingkirkan loyalitas-loyalitas agama untuk tujuan politik Negara. Hal ini berimplikasi pada kepudaran kekuatan politik yang didasarkan pada nilai-nilai agama dan komunitas tradisional[17].

---

[16]Nasionalisme merupakan suatu ikatan untuk sekelompok manusia berdasarkan kesamaan identitas sebagai sebuah bangsa . Pengertian bangsa ini, pada praktiknya sangat luas dan kadang malah bersifat imajiner. Kesamaan bangsa kadang bisa berarti kesamaan ras, budaya, bahasa, sejarah, dan sebagainya. Dalam wacana ilmu politik mutakhir, pengertian bangsa lebih bersifat imajinatif . Penduduk pesisir timur Sumatera (yang ber bangsa Indonesia) sebenarnya bukan hanya dekat secara fisik dengan penduduk di Semenanjung Malaysia sebelah barat (yang ber bangsa Malaysia), yang hanya dipisahkan oleh Selat Malaka. Merekapun satu suku, sehingga mereka bisa saling memahami ucapan dan adat masing-masing. Tetapi, mereka mengimajinasi sebagai bangsa yang berbeda, dan saling menganggap sebagai bangsa asing. Sebaliknya penduduk Sumatera, yang sama sekali tidak memiliki kesamaan bahasa ibu dan kesukuan dengan orang Ambon, ternyata telah mengimajinasi sebagai satu bangsa dengan orang Ambon. Lihat Benedict Anderson, *Imagined Community: Komunitas-Komunitas Terbayang*, hal. 10-11. Sebagian pemikir Islam melihat dari persoalan inilah menganggap absurdnya nasionalisme. Yang sama bisa menjadi bangsa yang berbeda, sementara yang tidak sama bisa menjadi satu bangsa. Karena itulah, nasionalisme sesungguhnya adalah ide absurd, tidak mengandung suatu hakikat pengertian yang pasti. nasionalisme adalah ide yang kosong dari makna-makna yang konkrit. Nasionalisme lebih mengandalkan sentimen atau emosi yang semu, yang dibangkitkan sewaktu-waktu sesuai dengan hawa nafsu dan kepentingan sempit penguasa. Nasionalisme tidak bertolak dari ide yang lahir melalui proses berpikir yang benar dan sadar.Maka dari itu, nasionalisme bukan ide yang layak untuk membangkitkan umat manusia. Sebab dalam suatu kebangkitan, diperlukan suatu pemikiran yang menyeluruh (*fikrah kulliyah*) tentang kehidupan, alam semesta, dan manusia, serta pemikiran tertentu tentang kehidupan untuk memecahkan problem kehidupan..

[17]Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular:*, hal. 25

Gerakan dan gagasan nasionalisme secular (Barat) telah dianggap gagal; hal ini paling tidak ditandai oleh oleh kegagalan janji dan propaganda institusi-institusi nasionalisme secular, baik politik maupun social ekonomi, seperti kebebasan politik, kesejahteraan ekonomi, dan keadilan social. Dari berbagai kepincangan ini yang paling prihatin dirasakan oleh Negara dan masyarakat miskin. Sebagian masyarakat menganggap telah dikhianati oleh oleh gagasan nasionalisme secular, yang menawarkan berbagai berbagai perbaikan kehidupan daripada gagasan-gagasan lainnya. Kekecewaan ini yang menyebabkan berbagai elemen masayarakat mulai lebih tertarik pada nasionalisme religius, yaitu pandangan tentang politik dan kehidupan social kebangsaan yang berintegrasi dengan ajaran doktrin agama[18]. Dan kebanyakan masyarakat yang mulai tertarik dengan gagasan terakhir ini adalah dari komunitas beragama. Nampaknya, kegagalan nasionalisme secular, bukan hanya karena institusi dan model kepemimpinannya dianggap telah mengecewakan masyarakat dunia atau dalam bahasa yang lain “mengalami krisis legitimasi”, sehingga penghargaan masyarakat terhadap institusi politik dan social merosot tajam hampir di seluruh dunia. Dan kebanyakan komunitas beragama di seluruh dunia mempunyai semangat yang sama untuk menolak sekularisme modern dengan berbagai aspeknya.

Dalam kasus Negara-bangsa yang multi-bangsa seperti Indonesia, adalah fenomena wajar bila ada satu suku bangsa yang mendominasi suku bangsa yang lain dan juga biasa bila Negara tidak mampu menunjukkan sikap yang setara terhadap semua suku bangsa, kendatipun semua warga Negara dari bangsa manapun memiliki kewajiban yang sama. Pluralitas bangsa Indonesia tidak menjadi sesuatu yang unik, karena pluralitas kebangsaan sudah menjadi sebuah realitas, hampir di semua wilayah dan Negara[19]. Dan nampaknya bagi Negara

[18]Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular* , hal. 18

[19]Nurchalish Madjid menyatakan bahwa bangsa Indonesia sering disebut sebagai bangsa atau masyarakat yang plural atau majemuk, disebabkan hampir semua agama, khususnya agama-

seperti Indonesia ini pasti menghadapi tantangan serius, sebab sejatinya ia mengupayakan homogenisasi dan berupaya menciptakan "satu Bangsa" dari sekian banyak bangsa. Ada dua kemungkinan dari Negara-bangsa multi-bangsa ini dalam upaya homogenisasi: *Pertama,* Negara sukses mengasimilasi bangsa-bangsa yang berbeda dalam teritorinya dan dengan sendirinya pembentukan Negara Bangsa menjadi saling bersesuaian. Dan *kedua*, negara gagal melakukan asimilasi, dan bagi banyak bangsa yang lain, Negara justru menjadi sesuatu yang "aneh" dan "asing". Nasionalisme yang dikampanyekan Negara jauh berbeda dengan nasionalisme yang coba direkatkan ke Negara bersangkutan. Nasionalisme, bahkan menjadi alat penolak ampuh dari kekuasaan Negara yang "aneh" tersebut, bahkan mungkin banyak memunculkan gerakan perlawanan terhadap Negara.

Dengan demikian Nasionalisme, baik yang secular ataupun yang religius mempunyai nilai penting bukan hanya bagi Negara dalam mengupayakan kesadaran nasional hingga identitas nasional, tetapi bisa sekaligus juga sebagai alat perjuangan menghadapi represi Negara atas pemaksaan proses homogenisasi. Nasionalisme, memang lahir dan bertumbuh di Eropa dengan kelahiran Negara-negara pada abad 18 relatif homogen. Berbeda dengan Negara Dunia Ketiga yang justru memanfaatkan Nasionalisme melintasi batas-batas antar "bangsa" dalam melawan kolonialisme[20]. Pencarian identitas nasional atau nasionalisme bisa dilawan dan ditentang dengan menggunakan logika yang sama, nasionalisme. Tetapi, yang terpenting dalam konteks Negara-bangsa, termasuk Indonesia,

---

agama besar, seperti; Islam, Kristen, Hindu dan Budha) terwakili di kawasan ini. Dan pluralitas bangsa Indonesia sesungguhnya tidak lagi menjadi sesuatu yang unik, karena pluralitas menjadi sebuah realitas, di hampir semua komunitas dan wilayah, kecuali wilayah-wilayah eksklusif seperti Vatican, Mekkah dan Madinah. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban,* (Jakarta, Paramadina, 1992), hal. 177.

[20]Warna penting nasionalisme Negara-negara jajahan seperti Indonesia adalah antikolonialisme. Nasionalisme dalam konteks ini menjadi lawan dari nasionalisme itu sendiri yang dipropagandakan oleh negara-negara Barat (Imperialis) kepada negara-negara jajahan, termasuk Indonesia. Lihat A. Syafii Ma'arif, *Islam Dan Politik, Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpemimpin (1959-1965),* (Jakarta: GIP, 1996), hal.. 203.

adalah mengedepankan upaya menyesuaikan Negara dengan bangsa, melalui pendekatan yang tepat.

Penolakan terhadap nasionalisme secular oleh masyarakat beragama, khususnya yang berada di wilayah yang mayoritas masyarkatnya muslim, paling tidak ditandai oleh mengkristalnya anggapan bahwa nasionalisme sebagai Barat dan neocolonial. Sebagian besar masyarakat muslim di dunia menganggap nasionalisme secular sebagai sesuatu yang membahayakan bagi keberadaan mereka, sehingga sering disebut-sebut sebagai "setan modern", meskipun dalam kehidupan politik sekarang nasionalisme secular dengan *nation-state*-nya telah masuk dalam kehidupan masyarakat muslim. Masyarakat muslim mengadopsi nasionalisme secular yang dibawa dan dipropagandakan kolonialis Barat untuk melawan kolonialisme Barat. Ada kecurigaan sebagian peneliti dan pemikir Barat terhadap gerakan nasionalisme Islam; terutama menyangkut penerimaannya atas Negara bangsa. Sekalipun mereka mengakui nasionalisme secular dan *nation-state*-nya, mereka menganggap pengakuan tersebut sebagai langkah dan tujuan jangka pendek, karena jangka panjangnya adalah "kesatuan umat Islam" atau *khilâfah Islâmiyyah*[21].

---

[21]*Khilâfah* adalah keyakinan bahwa kekuasaan agama dan politik harus disatukan dalam suatu pemerintahan yang terpusat dalam satu atap, sehingga memungkinkan syari'at bisa diterapkan dan komunitas Muslim terlindungi. Eickelman, Dale F. and James Piscatori, *Ekspresi Politik Muslim*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 60. *Khilâfah* ini dapat berupa pemerintahan Islam dalam sebuah negara, regional atau kawasan, dan *khilâfah* yang mencakup pemerintahan atas seluruh negara-negara Islam di seluruh dunia. Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) meminta masyarakat Indonesia untuk mewaspadai gerakan yang berideologi trans-nasional (antar-negara) yang marak belakangan ini. Pasalnya, gerakan dari ideologi tersebut tidak bersumber dari akar budaya Indonesia sehingga berbahaya bagi keutuhan bangsa. seperti Hizbut Tahrir, Ikhwanul Muslimin, Al-Qaeda, dan lain-lain. Mereka itu bagian dari *international political movement* (gerakan politik dunia). Mereka menggunakan agama Islam sebagai ideologi politik, bukan sebagai *way of life* (jalan hidup). Hal ini dijelaskan oleh Ketua Umum PBNU KH Hasyim Muzadi kepada wartawan di Kantor PBNU, Jalan Kramat Raya, Jakarta, Senin (23/4) Karena itu, menurutnya, jika ideologi dari kelompok-kelompok tersebut diterapkan di Indonesia, maka tidak akan cocok karena tidak lahir dari akar budaya, visi kebangsaan, visi keumatan setempat. Jika dipaksakan, maka akan mengancam keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Hasyim mengatakan, gerakan ideologi trans-nasional itu mulai kuat menggejala di negeri ini. Di antaranya bisa dilihat dari maraknya peraturan-peraturan daerah yang kuat sekali nuansa agamanya, tidak saja Islam, tapi juga agama lain. "Formalisasi seperti ini mestinya dicegah. Seharusnya yang dilakukan bukan formalisasi, tapi substansialisasi agama," jelasnya.

Meskipun konsep dan gerakan ini belum begitu jelas secara detail, keinginan kuat "mayoritas" aktifis gerakan Islam untuk mewujudkan *khilâfah Islâmiyyah* atau *Transnasional* mungkin telah masuk pada kesadaran sebagian umat Islam di Dunia, sehingga setiap ada gejolak perjuangan dan perlawanan umat Islam terhadap kekuatan yang dianggap merusak cita-cita dan ajaran Islam, disambut antusias oleh aktifis Islam seluruh dunia. Namun pada kenyataan yang lain, aktifis Islam juga merasa nyaman untuk memperjuangkan atau berjuang untuk nasionalisme Islamnya yang terbatas oleh batas Negara tertentu di mana mereka lahir, tinggal, dan menetap[22].

Dengan penjelasan ini, ada anggapan yang sering memunculkan keraguan terhadap perjuangan institusi-intitusi Islam yang mempunyai wawasan kebangsaan yang dianggap "secular". Untuk itu, sebagian pengamat politik Islam di Indonesia juga meragukan "perjuangan kebangsaan" yang dilakukan oleh Nahdlatul Ulama (NU). Terlepas dari nilai kebenaran perjuangan kebangsaan yang dilakukan NU, tetapi NU nampaknya mengarahkan perjuangan kebangsaannya dengan tidak terlepas dengan landasan theologinya[23]. Namun dengan nalar theologisnya, NU secara nyata tidak hanya mendeklarasikan diri sebagai penjaga Negara kesatuan ini, tetapi juga telah membuktikan diri dengan segala potensi yang dimilikinya untuk berjuang dan mempertahankan Negara ini dari setiap ancaman. Hal ini dimungkinkan juga, apa yang telah dilakukan NU

Untuk mencegah meluas dan berkembangnya ideologi trans-nasional itu, kata Hasyim, solusinya adalah memantapkan penggunaan ideologi yang berasal dari Indonesia sendiri, yakni Pancasila. "Semua gerakan politik harus berasaskan atau berdasarkan Pancasila, tidak boleh ideologi lain," jelasnya. Selasa, 24 April 2007, NU Online.www.nu.or.id.

[22]Hal ini nampak sekali ideology kebangsaan atau nasionalisme yang ditunjukkan oleh Negara-negara yang mendeklarasikan diri sebagai Negara Islam dengan berbagai institusi dan perangkatnya yang bersumber pada ideology dan hukum Islam, seperti; Pakistan, Saudi Arabia, dan Iran.

[23]Dalam pandangan Hasan Hanafi seperti yang dikutip Abdul Munir Mulkhan, theology adalah Konseptualisasi hubungan prilaku empiric manusia dengan aspek ketuhanan. Istilah ini dalam sejarah Islam dikenal dengan Ilmu kalam atau Ilmu tauhid. Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, (Yogyakarta:SIpress, 1992), hal. 91

adalah salah satu bentuk dari nasionalisme religiusnya dan pembelaan atas *nation-state*-nya yang dianggapnya sebagai Negara religius[24].

Dengan berbagai pertimbangan dan nalar kemaslahatan, dan dengan paradigma *al-Muhâfadzah alâ al-Qadîm al-Shalîh wa al-Akhdzu bi al-Jadîd al-Ashlah* nampaknya NU berupaya mengakomodasi antara tradisi Islam dengan realitas nasionalisme yang telah menjadi ideology hampir seluruh Negara-negara di dunia, termasuk Negara-negara yang dihuni mayoritas umat Islam. Atau dengan bahasa yang lebih sederhana wawasan kebangsaan NU terbangun atas dua dimensi, yaitu keislaman dan keindonesiaan[25]. Keislaman merupakan norma-norma theologis yang menjadi referensi bagi NU untuk menjalankan aktifitas religiusitasnya, dan keindonesiaan merupakan norma-norma kultural yang dijadikan pijakan dalam menjalankan interaksi sosialnya dengan sesama bangsa yang menjadi identitas khusus dan berbeda dengan bangsa yang lain[26].

Andree Feillard menyatakan bahwa Nahdlatul Ulama (NU) telah berhasil melakukan integrasi antara Islam dan negara. NU telah berhasil menyesuaikan

---

[24]Indonesia adalah Negara yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945, yaitu bukan Negara secular dan juga bukan Negara agama (theokrasi), tetapi Negara religius. Wawancara dengan KH. Ma'ruf Amin, Jakarta, 20 Nopember 2007. Pandangan senada disampaikan Bakhtiar Effendi bahwa Indonesia bukan Negara secular dan juga bukan Negara theokratis, tetapi Negara yang menjunjung tinggi nilai-nilai agama, dengan memfasilitasi kebutuhan keagamaan warganya. Bahtiar Effendy, *Jalan Tengah Politik Islam*, (Jakarta: Ushul Press, 2005), hal. 10

[25]Menurut Nurchalish Madjid meskipun nilai dan ajaran Islam bersifat universal, pelaksanaan ajarannya itu sendiri menuntut pengetahuan dan pemahaman tentang lingkungan sosio-kultural masyarakat Indonesia secara keseluruhan, termasuk didalamnya lingkungan politik dalam kerangka konsep negara-bangsa. Untuk itu, katanya: " setiap lagkah melaksanakan ajaran Islam di Indonesia harus memperhitungkan kondisi sosial budaya yang ciri utamanya adalah pertumbuhan dan perkembangan. Di sini kemudian ia mengajukan argumen perlunya integrasi keislaman dan keindonesiaan. M. Syafii Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta, Paramadina, 1995), hal. 211

[26]Pandangan yang paralel dengan penjelasan di atas adalah pengamatan peneliti Asep Saeful Muhtadi yang menyatakan bahwa dengan meletakan dasar religiusitasnya, NU mengembangkan watak organisasinya secara terbuka, fleksibel, dan adaptif. Sehingga dalam kerangka itu pula, konsep *ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* bagi NU dapat dipahami sebagai suatu pengakuan terhadap tradisi masyarakat muslim dalam konteks adat di Indonesia, yaitu bagaiamana Islam masuk ke Indonesia dalam tradisi madzhab dan dalam aroma yang lebih sufistik. Menurutnya, dari sinilah wawasan kebangsaan NU dibangun secara konsisten, sehingga dapat menyiasati setiap perubahan yang terjadi, termasuk perubahan-perubahan situasi politik nasional. Asep Saeful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama, Pergulatan Pemikiran Politik Radikal Dan Akomodatif*, (Jakarta, LP3ES, 2004), hal. 133.

dogma Islam terhadap negara bangsa, yang beban utamanya sejak kemerdekaan adalah menghindari perpecahan. Dengan keluwesan yang merupakan ciri khas Islam tradisional, Nahdlatul Ulama mampu menyesuaikan diri dengan tuntutan-tuntutan bangunan politik Indonesia yang majemuk, dengan tetap menggunakan kaidah *fiqhiyyah* yang menjadi pola pengambilan hukum dalam tradisi NU, tanpa meninggalkan tujuan utamanya untuk mengislamkan rakyat Indonesia[27].

Sesuai dengan hasil Muktamar ke-29, bagi Nahdlatul Ulama, wawasan kebangsaan merupakan kesadaran akan kehidupan berbangsa dan bernegara di mana sekelompok orang yang oleh karena berada di wilayah geografis tertentu dan memiliki kesamaan, kemudian mengikatkan diri dalam satu sistem dan tatanan kehidupan merupakan "realitas kehidupan" yang diyakini merupakan bagian dari kecenderungan dan kebutuhan yang fitri dan manusiawi. Kehidupan berbangsa dan bernegara adalah perwujudan uiniversalitas Islam yang akan menjadi sarana bagi upaya memakmurkan bumi Allah dan melaksanakan amanat-Nya dengan tabiat atau budaya yang dimiliki bangsa dan wilayah itu[28].

Selanjutnya bagi NU berdasarkan konsep wawasan kebangsaan hasil muktamar tersebut menjelaskan bahwa pelaksanaan kehidupan berbangsa dan bernegara seyogyanya merupakan langkah menuju pengembangan tanggungjawab *kekhilâfahan* yang lebih besar, yang meneyangkut "kehidupan bersama" seluruh manusia dalam rangka melaksanakan amanat Allah, mengupayakan keadilan dan kesejahteraan manusia, lahir dan batin, di dunia dan di akhirat[29]. Untuk itu, menurut NU, kehidupan berbangsa dan bernegara haruslah dibangun atas dasar prinsip ketuhanan, kedaulatan, keadilan, persamaan dan meusyawarah. Dengan demikian maka pemerintah (umara) dan ulama sebagai pengemban amanat

---

[27]Andree Feillard, *NU Vis-a-Vis Negara, Pencarian Isi, Bentuk dan Makna,* (Yogyakarta, Lkis, 1999), hal. 257-258

[28]Keputusan Muktamar NU ke-29 tahun 1994. Lihat Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ' fî Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ', Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004),* hal. 645

[29]Keputusan Muktamar NU ke-29 tahun 1994. Lihat Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ' fî Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ', Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004),* hal. 645

kekhilâfahan serta rakyat adalah satu kesatuan yang secara bersama-sama bertanggungjawab dalam mewujudkan tata kehidupan bersama atas dasar prinsip-prinsip tersebut[30].

Catatan penting dalam kajian NU adalah meskipun NU mempunyai wawasan kebangsaan, NU tidak bisa terlepas dengan sumber ajaran dan landasan theologisnya. Untuk itu, nilai-nilai kebangsaan yang dilahirkan oleh NU adalah hasil dari proses nalar dan diskusi panjang, yang tentu didasarkan atas sumber ajaran, landasan theologis dan tradisi pemikiran yang telah berkembang di dalam NU. Jadi wawasan kebangsaan dalam tradisi pemikiran NU adalah perspektif atau cara pandang NU tentang nilai-nilai kebangsaan, yang merupakan produk dari proses nalar theologies NU yang dijadikan sumber inspirasi segala aktifitas di lingkungan NU[31]. Dengan penjelasan ini dapat dipahami dan dipastikan bahwa wawasan kebangsaan NU adalah wawasan kebangsaan yang terinspirasikan dari nilai-nilai agama atau wawasan kebangsaan yang religius. Berdasarkan nalar ini, KH. Ma'ruf Amin menyatakan bahwa bagi NU, Indonesia bukan Negara secular dan juga bukan Negara agama tetapi Negara religius[32]. Muatan dan dimensi penting dari wawasan kebangsaan NU adalah sintesa antara muatan dan dimensi keislaman dan keindonesaan.

Nasionalisme religius memunculkan harapan-harapan baru dan ia datang sepanjang masa untuk menyelamatkan ide Negara bangsa (*nation- state*). Organisasi politik suatu bangsa modern dengan segala perangkat institusi-institusinya bagaimanapun membutuhkan justifikasi dan legitimasi masyarakat. Untuk itu menjadi masalah yang sangat serius bagi keberadaan *nation-state,*

---

[30]Keputusan Muktamar NU ke-29 tahun 1994. Lihat Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ' fî Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ', Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004)*, hal. 646

[31]Di sini harus dibedakan antara penggunaan istilah wawasan kebangsaan dan nasionalisme. Wawasan kebangsaan mungkin hanya merupakan bagian dari nilai-nilai nasionalisme. Keduanya nampak berbeda tetapi tidak dapat dipisahkan, karena keduanya nampak lebih saling melengkapi daripada saling bertentangan.

[32]Wawancara dengan KH. Ma'ruf Amin, Jakarta, 20 Nopember 2007. Lihat juga Bahtiar Effendy, *Jalan Tengah Politik Islam,* hal. 10

ketika ia mengalami krisis justifikasi dan legitimasi dari masyarakat. Menyadari akan krisis ini, nampaknya pemikir nasionalisme Barat mulai mempersiapkan ideology alternative yang lebih universal, yaitu ideology global dengan propaganda dan agenda globalisasi. Jadi globalisasi adalah bagian dari desain Barat atau agenda *social engineering* Barat untuk menghadang gerakan nasionalisme religius pada umumnya, dan pada khususnya nasionalisme Islam[33]. Namun demikian, seperti halnya nasionalisme pada umumnya yang telah berhasil masuk hampir di seluruh Negara-negara muslim, pergerakan nasionalisme religiuspun tidak dapat dibendung dan dihalangi oleh kekuatan apapun. Gerakan ini seperti udara atau air yang secara alami akan merasuk ke seluruh kehidupan manusia, dan menjadi kekuatan baru yang semakin lama, semakin besar selama ideology-ideologi modern tidak dapat memenuhi kebutuhan asasi masyarakat dunia.

Kebangkitan nasionalisme yang berbasis pada agama atau nasionalisme religius telah menjadi salah satu bagian bukan hanya wacana, tetapi gerakan politik di hampir seluruh institusi-institusi politik di dunia ini. Beberapa karakteristik nasionalisme religius yang "dianggap" bertentangan dengan dengan nasionalisme secular adalah, diantaranya;[34] *pertama*, moralitas publik bagi institusi-institusi politik dan birokrasi. Penganut ideologi ini sangat mengapresiasi tradisi dan akar sejarah mereka yang berbasis pada nilai-nilai moralitas. Masyarakat nasional bagi ideologi ini adalah masyarakat moral yang dalam institusi-institusi modern nilai-nilai ini terdistorsi oleh desakan kemajuan dan prosedur pelaksanaan demokrasi. *Kedua*, justifikasi dan legitimasi agama bagi pemberlakuan sebuah hukum. Cara pandang ini jelas sangat bertentangan dengan cara pandang menegemen Negara modern yang mengutamakan rasionalitas dalam

---

[33]Para pemikir Barat menyadari betul bahwa nasionalisme yang dipropagandakan mempunyai berbagai persoalan, diantaranya adalah konflik yang tidak pernah berakhir. Kenyataan ini mendorong mereka untuk berupaya mempropagandakan ideologi alternative yaitu internasionalisme atau globalisasi. Lihat Ian Adams, *Ideologi Politik Mutakhir, Konsep, Ragam, Kritk dan Masa Depannya*, (Yogyakarta: Qalam, 1993), , hal. 154

[34]Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular,* hal. 231-240.

pengelolaan masalah-masalah publik. Dan *ketiga*, pengagungan nilai-nilai komunal di atas nilai-nilai individual. Kaum nasionalisme religius sangat menghargai loyalitas kelompok di atas hak-hak individual dan prestasi-prestasi pribadi[35]. Mereka akan selalu enggan untuk dibandingkan dengan kaum nasionalisme secular untuk memperluas hak-hak individu, karena gagasan individualisme sangat bertentangan dengan logika nasionalisme religius; bahwa suatu bangsa mencerminkan nilai-nilai kolektif dari masyarakatnya. Sementara nasionalisme secular berangkat dari premis yang berlawanan yang melihat individu sebagai sesuatu yang menyatu dengan struktur social sebagai landasan poltik. Untuk itu, nalar mereka selalu akan lebih memprioritaskan perlindungan atas hak-hak individunya daripada perlindungan atas nilai-nilai sosial[36].

Dari berbagai penjelasan di atas nampaknya kalau kedua ideologi tidak beranjak pada posisinya, maka akan sulit ditemukan sebuah sintesa atau langkah akomodatif bagi keduanya untuk membuat warna dan aroma ideology yang lebih maslahat bagi kepentingan masyarakat dunia. Namun bagaimanapun, nasionalisme religius sendiri merupakan produk sintesa dari ideology nasionalisme modern dengan tradisi agama. Dan hal ini merupakan sebuah harapan bahwa keperbedaan perspektif antara Barat dan Islam tentang Negara dan wawasan kebangsaan terus mengalami akulturasi dan evolusi sehingga ada produk ideology akomodatif yang memberikan ruang bagi keberadaan berbagai pandangan, termasuk Barat dan Islam dengan berbagai persoalannya.[37] Untuk itu, andaikan tetap menggunakan istilah nasionalisme religius, maka sebagai sebuah jalan tengah bukan nasionalisme religius yang membawa aroma kekerasan dan cenderung mengarah kepada "fundamentalisme" agama, tetapi "nasionalisme religius universal" yang merupakan produk sintesa antara nasionalisme dan agama, hasil dari proses kristalisasi dan dialog panjang yang diawali oleh

---

[35]Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular,* hal. 233.
[36]Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular,* hal. 232-234.
[37]Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular,* hal. 234.

kesadaran saling membutuhkan dengan upaya yang serius dan sungguh-sungguh untuk mewujudkan tujuan bersama[38].

Untuk itu, nasionalisme religius yang mungkin menjadi harapan alternative lebih baik adalah; *pertama*, nasionalisme religius adalah produk sintesis antara nasionalisme modern dan agama. *Kedua*, proses sintesa ini harus diawali dengan kesadaran saling menghormati dan membutuhkan. *Ketiga*, gagasan dan gerakan ini melibatkan banyak pihak untuk mewujudkan tujuan bersama. Dan *keempat*, gagasan dan gerakan ini bersumber dari nilai-nilai religiusitas universal sebagai titik temu nilai-nilai yang dianut oleh seluruh elemen beragama[39].

Dari pemahaman penjelasan dan kriteria di atas, wawasan kebangsaan NU nampaknya salah satu dari bentuk wawasan kebangsaan yang besifat religius. Ia merupakan sintesa dari dua dimensi theologies yaitu keislaman dan dimensi kultural-sosiologis yaitu keindonesaan. Wawasan kebangsaan NU yang berdimensi keislaman dan keindonesiaan terbentuk dari sebuah proses interaksi yang panjang antara praktek doktrin ajaran Islam dan kultur social masyarakat Indonesia. Dan bagi NU, wawasan kebangsaan keislaman dan keindonesiaan ini

---

[38]Menurut Mark agama bukan merupakan antithesis dari nasionalisme, tetapi nasionalisme religius adalah premis yang paling tepat untuk membentuk suatu bangsa, bahkan Negara bangsa modern. Referensi kebangsaan yang digunakan oleh kalangan nasionalis mengasumsikan bahwa Negara bangsa modern adalah satu-satunya cara pembentukan suatu bangsa. Jadi nasionalisme religius berarti usaha untuk mengikat agama dan Negara bangsa. Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular* , hal. 55

[39]Dalam konteks Indonesia, pilihan terhadap jalan tengah sintesa antara nasionalisme secular dan agama menjadi "Negara religius" atau "nasionalisme religius" dengan secara legal formal Indonesia bukan Negara secular dan juga bukan Negara agama, tetapi Negara Pancasila yang menghormati keberadaan dan pelaksanaan ajaran agama. Dalam berbagai kesempatan pemerintah melalui berbagai lini jurubicaranya senantiasa menyatakan bahwa "Indonesia bukan Negara secular dan juga bukan Negara agama, tetapi Negara Pancasila yang menghormat keberadaan agama". Ini berarti Indonesia adalah Negara religius ?. Dalam hal ini Bakhtar Effendy menjelaskan bahwa secara bertahap Indonesia berkembang menjadi sebuah "Negara religius" , yaitu Negara yang menaruh perhatian terhadap penerapan dan pengembangan nilai-nilai agama, tanpa harus menjadi sebuah "Negara theokratis" yang secara konstitusional didasarkan kepada lembaga-lembaga formal agama tertentu. Bakhtiar Effendy, *Islam Dan Negara: Transformasi Pemikiran Dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hal. 189

tercipta dari konsekwensi logis nalar tradisi pemikiran NU yang cenderung akomodatif terhadap budaya-budaya lain, dianataranya adalah *al-Mukhâfadzah ‘alâ al-Qadîm al-Shâlih wa al-Akhdzu bi al-Jadîd al-Ashlah* (melestarikan hal-hal lama yang masih baik dan mengambil hal-hal baru yang lebih baik).

B. KEMAJEMUKAN KEBANGSAAN INDONESIA

Pluralitas secara etimologis berasal dari kata dasar “plural” dalam bahasa Inggris yang mempunyai arti; jamak, beberapa, berbagai hal, keberbagaian atau banyak[40]. Makna dari kata-kata tersebut paling tidak menunjukan bahwa pluralitas adalah sesuatu yang majemuk, bervariasi, berbeda satu dengan lainnya. Hal ini juga menunjukkan bahwa pluralitas mengandung makna kesatuan dalam keperbedaan (bhineka tunggal ika), karena tidak ada keperbedaan, kemajemaukan, bervariatif tanpa ada pemahaman kesatuan atau unitas itu sendiri. Sementara pluralisme adalah sebuah sistem yang dianut oleh sebuah komunitas yang terbentuk dari beberapa kelompok yang mempunyai keperbedaan pandangan politik, agama, ras ataupun keyakinan[41]. Dari pengertian di atas nampaknya pluralitas dan pluralisme tidak bisa dipisahkan satu dengan lainnya. Keduanya merupakan kesatuan yang utuh seperti dua sisi mata uang. Pluralitas atau kemajemukan akan menjadi persoalan besar bagi kehidupan manusia tanpa adanya dimensi pluralisme atau sistem yang menjadi panduan bagi pluralitas kehidupan itu sendiri.

Jika pluralitas sebagai sesuatu yang *given*, sementara konflik adalah sesuatu yang *inheren* di dalamnya, pertanyaan selanjutnya bagaimana mengelola pluralitas dan konflik yang ada sehingga menjadi sebuah energi sosial bagi

---

[40]AS. Hornby, *Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English,* (Oxford, Oxford University Press, 1987), hal. 643.

[41]AS. Hornby, *Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English*, hal. 643. Lihat juga Sri Sukesi Adiwimarta, (Red), Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Jakarta, Balai Pustaka, 1996), hal. 777. Lihat juga Syafa’atun Elmirzanah, et. al., *Pluralisme, Konflik dan Perdamaian Studi Bersama Antar Iman,* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2002), hal. 7.

penciptaan tatanan bangsa yang lebih baik. Jawabannya tentu panjang dengan melibatkan pengkajian seluruh faktor yang ada. Akan tetapi terkait dengan kajian ini (memahami pluralitas), ternyata menjaga kerukunan tidak cukup hanya memahami keanekaragaman yang ada di sekitar kita secara apatis dan pasif. Memahami pluralisme meski melibatkan sikap diri secara pluralis pula. Sebuah sikap penuh empati, jujur dan adil menempatkan keperbedaan pada tempatnya, yaitu dengan menghomati, memahami dan mengakui eksistensi orang lain, sebagaimana menghormati dan mengakui eksistensi diri sendiri.[42]

Bangsa Indonesia sendiri adalah bangsa yang sering disebut sebagai bangsa paling majemuk di dunia[43]. Di negara dengan jumlah penduduk lebih dari 200 juta jiwa ini, berdiam tidak kurang dari 300 etnis dengan identitas kulturalnya masing-masing, lebih dari 250 bahasa dipakai, beraneka adat istiadat serta beragam agama di anut. Kendati demikian kehidupan berjalan apa adanya selama bertahun-tahun. Orang dengan suku berbeda dapat hidup rukun dengan suku lain yang berbeda adat, bahasa, agama dan kepercayaan. Gesekan dan konflik memang kerap terjadi kerena memang hal itu bagian dari dinamika masyarakat, namun semua gesekan yang ada masih dalam tahap terkendali. Keadaan berubah ketika masyarakat pendukung tak mampu menyikapi dan mengelola segala perbedaan dan konflik yang ada menjadi "energi sosial" bagi pemenuhan kepentingan bersama.

Dalam keputusan Muktamar ke-29 di Tasikmalaya, Cipasung pada tahun 1994, NU memandang pluralitas sebagai sebuah realitas. Nahdlatul Ulama sepenuhnya menyadari kenyataan tentang kemajemukan (pluralitas) masyarakat

---

[42]Lihat Syafa'atun Elmirzanah, et. al., *Pluralisme, Konflik dan Perdamaian Studi Bersama Antar Iman,* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2002), hal. 7.

[43]Nurchalish Majdid menyatakan bahwa bangsa Indonesia sering disebut sebagai bangsa atau masyarakat yang plural atau majemuk, disebabkan hampir semua agama, khususnya agama-agama besar, seperti; Islam, Kristen, Hindu dan Budha) terwakili di kawasan ini. Dan pluralitas bangsa Indonesia sesungguhnya tidak lagi menjadi sesuatu yang unik, karena pluralitas menjadi sebuah realitas, di hampir semua komunitas dan wilayah, kecuali wilayah-wilayah eksklusif seperti Vatican, Mekkah dan Madinah. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban,* hal. 177

Indonesia dan meyakininya sebagai *sunatullah*. Pluralitas masyarakat yang menyangkut kemajemukan agama, etnis, budaya, dan sebagainya adalah sebuah kenyataan dan *rahmat.* Dalam sejarah Islam pluralitas itu sendiri sudah ada sejak zaman Rasulallah SAW[44]. Dalam pandangan NU, Islam memberikan jaminan dan toleransinya dalam memelihara hubungan bersama dengan meletakkan nilai-nilai universal seperti keadilan, kebersamaan dan kejujuran dalam memelihara kehidupan bersama, dengan tidak mengingkari adanya perbedaan dalam hal tertentu[45]. Setiap entitas pluralitas kehidupan manusia, seperti agama, budaya, ras, bahasa dan lainnya dapat dipastikan mempunyai potensi perekat untuk bisa hidup bersama dengan lainnya, seperti juga dapat dipastikan setiap entitas tersebut mempunyai potensi konflik dengan lainnya. Menjadi potensi perekat atau menjadi potensi konflik, entitas tersebut sangat bergantung kepada kesadaraan dan sikap manusia itu sendiri, paling tidak kesadaran untuk menjadikan berbagai entitas pluralitas sebagai potensi perekat bukan konflik.

Menurut Azyumardi Azra dalam tradisi pemikiran Islam pluralisme bangsa dan teritorial tidak menjadi persoalan yang krusial, tetapi pluralisme politik dalam kerangka modern, terutama dalam hubungannya dengan *nation-states* perlu kajian yang lebih serius. Menurutnya untuk menuju konsep *ummatan wâhidatan*, maka penerimaan pluralisme politik meniscayakan setidaknya toleransi dan konsensus pemikiran, perkataan dan perbuatan. Tanpa adanya harmonisasi antara pluralisme politik dengan toleransi dan konsensus-konsensus tadi, maka yang akan tercipta adalah konflik dan pertarungan yang kunjung

---

[44]Pemahaman atas pluralitas sebagai sebuah realitas ini didasarkan pada pemahaman ayat al-Qur'an al-Hujurât ayat 13; "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa di antara kamu". Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ' fî Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ', Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004)*, hal. 648.

[45]Keputusan Muktamar ke-29 di Cipasung, Tasikmalaya tahun 1994. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ' fî Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ', Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004)*, hal. 648

selesai, bukan hanya di antara *nation-states*, tetapi juga di dalam negera muslim tertentu[46].

Dari berbagai entitas pluralitas kehidupan manusia, yang paling menonjol sering menimbulkan konflik adalah agama. Dan konflik atas nama agama ini terkadang lebih sulit untuk diselesaikan, karena biasanya potensi konflik yang disulut oleh faktor agama ini bukan saja melibatkan pemahaman atas doktrin ajaran agamanya yang dianggap sakral dan absolut, tetapi juga simbol-simbol yang menjadi identitas keagamaanya yang jelas berbeda dengan lainnya. Dan keterbatasan atas pemahaman doktrin ajaran agama yang disertai dengan keengganan untuk mengetahui lainnya inilah yang menjadi awal dari konflik atas nama agama. Karena itu kemudian, "pluralisme agama" selalu menjadi perbincangan dan perdebatan yang tak pernah selesai di negara-negara yang mempunyai pluralitas keagamaan, termasuk Indonesia[47].

Salah seorang tokoh panutan warga NU di Cirebon dan pengasuh Pondok Pesantren Jagasatru ,Kota Cirebon KH. Habib Syarif Muhamad Yahya menyatakan bahwa pluralisme agama dengan toleransinya, ummat Islam sesuai dengan ajarannya cukup menghormati dan tidak mengganggu keberadaan ummat lain, tidak diperlukan hubungan kerjasama yang lebih dekat. Sementara ini, menurutnya kerjasama yang lebih erat antara ummat Islam dengan ummat lain cenderung lebih menguntungkan ummat lain, dan merugikan ummat Islam sendiri. Untuk itu, menurutnya toleransi dalam pluralisme agama cukup upaya saling menghormati dan saling tidak mengganggu satu dengan yang lainnya[48]. Dan nampaknya pemahaman seperti ini juga banyak dipahami dan diikuti oleh tokoh-tokoh ummat Islam lainnya. Jadi pemahaman mereka tentang toleransi dalam pluralisme agama adalah sebatas upaya saling menghormati dan saling tidak mengganggu satu dengan lainnya.

---

[46]Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*, (Jakarta, Paramadina, 1996), hal. 11

[47]Lihat M. Syafii Anwar, *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia*, hal. 229

[48]Wawancara dengan KH. Habib Syarif Muhammad bin Yahya, awal 2007.

Menurut Nurchoish Madjid pluralisme agama atau ajaran kemajemukan keagamaan tidak perlu diartikan sebagai pengakuan akan kebenaran semua agama dalam bentuknya yang nyata sehari-hari, akan tetapi itu menandaskan pengertian dasar bahwa semua agama diberi kebebasan untuk hidup, dengan resiko yang akan ditanggung oleh para pengikut agama itu masing-masing, baik secara pribadi maupun secara kelompok[49]. Menurutnya, bahwa semua agama awalnya menganut prinsip yang sama, yaitu keharusan manusia berserah diri kepada Tuhan Yang Maha Esa, maka agama-agama itu, baik karena dinamika internalnya atau karena persinggungannya satu sama lain, akan secara berangsur-angsur menemukan kebenaran asalnya sendiri, sehingga semuanya akan bertumpu dalam satu titik pertemuan "*common platform*" atau dalam istilah al-Qur'an "*kalimah sawâ*'"[50].

Dalam menyikapi pluralisme beragama, seyogyanya setiap orang beragama berusaha memahami dan menilai "kebenaran" agama berdasarkan standar penganut agamanya, dan memberikan ruang dan peluang bagi mereka untuk mengartikulasikan keyakinannya secara bebas. Alwi Shihab memberi gambaran cukup baik dalam mengartikulasikan pluralisme agama. Menurutnya, "Pluralisme agama adalah bahwa tiap pemeluk agama dituntut bukan saja mengakui keberadaan dan hak orang lain, tetapi juga terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan, guna tercapainya kerukunan dalam kebhinekaan"[51]. Melalui pemahaman tentang pluralisme yang benar dengan diikuti upaya mewujudkan kehidupan yang damai seperti inilah akan tercipta toleransi antar umat beragama di Indonesia.

Toleransi yang dimaksud tentu saja bukan toleransi semu yang penuh dengan rekayasa dan kepura-puraan, yang tertentu bersifat instant hanya untuk tujuan sesaat. Toleransi yang sangat dibutuhkan dalam menjaga hubungan antar

---

[49]Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban,* hal. 184.
[50]Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban,* hal. 184
[51]Alwi Shihab, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama,* (Bandung, AnTeve-Mizan, 1999), hal. 41

ummat beragama adalah toleransi sejati (*pure tolerance*). Toleransi semu cenderung mengkondisikan seseorang untuk tidak menonjolkan agamanya di hadapan orang yang beragama lain. Dalam toleransi ini, identitas keagamaan dianggap sebagai sesuatu yang mengganggu pola hubungan antar penganut agama. Sementara toleransi sejati adalah toleransi yang sesungguhnya, yang mengajak setiap umat beragama untuk jujur mengakui dan mengekspresikan keberagamaannya tanpa ditutup-tutupi. Dengan demikian identitas masing-masing umat beragama tidak tereliminasi, bahkan masing-masing agama dengan bebas dapat mengembangkannya. Jadi sikap toleransi yang muncul bukan hanya karena ada sebuah realitas pluralitas keagamaan, tetapi lebih dari itu toleransi terbangun oleh keyakinan dan ajaran agamanya sendiri.[52]

Menurut Alwi Shihab pluralisme dapat dipahami dari beberapa pemahaman;[53] *Pertama*, pluralisme tidak semata menunjuk pada kenyataan adanya kemajemukan, tetapi lebih dari itu keterlibatan secara aktif terhadap kenyataan atas kemajemukan. Pluralisme agama adalah bahwa pemeluk agama dituntut bukan hanya mengakui keberadaan dan hak agama lain, tetapi juga terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan dalam kebhinekaan. *Kedua*, pluralisme harus dibedakan dengan kosmopolitanisme. Kosmopolitanisme menunjuk kepada sebuah realitas di mana aneka ragam agama, ras, bangsa hidup berdampingan disuatu lokasi. Namun interaksi positif antar penghuni, khususnya dibidanng agama sangat minimal. *Ketiga*, konsep pluralisme tidak dapat disamakan dengan relativisme. Relativisme berasumsi bahwa kebenaran atau nilai ditentukan oleh pandangan hidup serta kerangka berpikir seseorang atau masyarakatnya. Konsekwnesi dari nalar ini,

---

[52]Lihat Bachtiar Effendi, "Menyoal Pluralisme di Indonesia" dalam Raja Juli Antoni, (Ed), *Living Together in Plural Societies; Pengalaman Indonesia Inggris,* (Yogyakarta, Pustaka Perlajar, 2002), hal. 239-249.

[53]Alwi Shihab, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama,* hal. 41-44. Lihat pula Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban,* hal. 184.

semua agama dipandang benar, semua agama sama. Untuk itu, pandangan ini tidak mengenal kebenaran universal dan abadi[54].

Dari beberapa pengertian dan penjelasan tentang pluralisme agama di atas, ada beberapa hal penting yang perlu dicatat di sini sebagai sebuah pengertian sederhana tentang pluralisme agama, yaitu; *pertama*, bahwa pluralisme agama adalah pengakuan atas keperbedaan keberadaan agama-agama, *kedua*; pengakuan atas keberadaan kemajemukan agama bukan hanya atas dasar realitas sosial, tetapi juga atas dasar ajaran agamanya (theologis), *ketiga*; pengakuan atas agama lain tidak berarti menghilangkan identitas agamanya sendiri, *keempat*, setiap agama mempunyai nilai kebenaran atas dasar standar kebenaran keagamaanya, dan *kelima*; pluralisme agama tidak hanya membutuhkan upaya-upaya saling menghormati dan dialog, tetapi lebih dari itu adalah partisipasi aktif semua pihak dalam menjaga dan mengembangkan identitas keagamaanya masing-masing.[55]

Pengertian pluralisme diatas nampak sangat berbeda dengan pengertian pluralisme yang dipahami oleh MUI yang mengharamkannya. Musyawarah Nasional (Munas) VII Majlis Ulama Indonesia (MUI) awal Agustus 2005 memfatwakan bahwa pluralisme bertentangan dengan ajaran Islam. Untuk itu, umat Islam haram mengikuti paham tersebut. KH Ma'ruf Amin, Ketua Komisi Fatwa MUI menjelaskan bahwa pluralitas adalah realitas keberagaman, tetapi pluralisme adalah paham bahwa semua agama sama benarnya dan kebenaran setiap agama adalah relatif. Menurutnya paham ini bisa mendangkalkan akidah.. Sedangkan salah satu anggota Komisi Fatwa, Prof. KH Ali Mustofa Yaqub menandaskan fatwa ini jangan dipahami bahwa Islam eksklusif. Menurutnya Islam itu inklusif sekaligus eksklusif. Inklusif dalam hal muamalah, interaksi sosial, tetapi Islam itu eksklusif dalam hal ibadah dan akidah[56].

---

[54]Alwi Shihab, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, hal. 41-42

[55]Lihat Bachtiar Effendi, "Menyoal Pluralisme di Indonesia" dalam Raja Juli Antoni, (Ed), *Living Together in Plural Societies; Pengalaman Indonesia Inggris,* (Yogyakarta, Pustaka Perlajar, 2002), hal. 239-249.

[56]Gatra Nomor 38, Senin, 1 Agustus 2005

Fatwa MUI yang mengharamkan pluralisme ini mendapat reaksi keras dari Aliansi Masyarakat Madani untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan. Aliansi ini terdriri dari beberapa tokoh nasional diantaranya; KH Abdurrahman Wahid, Dawam Rahardjo (Muhammadiyah), Syafii Anwar (*International Centre for Islam and Pluralism*), Anand Krishna, Weinata Sairin (Protestan), Djati Kusuma (kelompok Sunda Wiwitan), Djohan Efendi (*Indonesian Conference on Religion and Peace*), dan wakil Majelis Tinggi Agama Konghucu Indonesia. Menurut Abdurrahman Wahid, Indonesia adalah bukan Negara Islam, tetapi Negara nasional. Menurutnya, segala ketentuan yang berlaku di negeri ini adalah ketentuan yang harus berdasarkan ukuran nasional, bukan ukuran ajaran Islam. Sementara Syafii Anwar, Direktur *International Centre for Islam and Pluralism*, menyatakan bahwa dengan adanya fatwa keharaman pluralisme MUI menunjukkan telah terjadi pelanggaran kebebasan beragama sangat serius di Indonesia. Pluralisme, menurut Syafii, bukanlah menyamakan semua agama, melainkan lebih pada *mutual respect*, saling menghormati[57].

Gambaran realitas pluralisme yang lebih simple dan mudah dimengerti semua pihak adalah gambaran realitas kehidupan manusia sendiri; dalam kehidupan sekarang ini, dalam ruang atau wilayah yang sempitpun tidak bisa orang hidup dengan kesendiriannya, atau hidup dengan segala pilihan sendiri dengan menghilangkan dan menghindari pilihan hidup orang lain. Untuk itu menolak pluralitas atau pluralisme sebagai sesuatu yang tidak mungkin, dalam kata lain penolakan atas pluralitas atau pluralisme berarti penolakan atas kehidupan itu sendiri.[58]

Dalam al-Qur'an banyak ditemukan ayat-ayat yang mengisyaratkan tentang pengakuan atas realitas pluralitas, diantaranya; "Jika Tuhanmu

---

[57]Gatra Nomor 38, Senin, 1 Agustus 2005

[58]Syafa'atun Elmirzanah, et. al., *Pluralisme, Konflik dan Perdamaian Studi Bersama Antar Iman,* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2002), hal. 7. Lihat pula Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme,* (Jakarta, Paramadina, 1996), hal. 11

menghendaki, tentulah beriman semua orang yang berada di muka bumi ini seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman?"[59]. Hal senada juga terdapat dalam firman Allah: "Dan kalau Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan kamu satu umat saja. Tetapi Allah menyesatkan siapa yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan sesungguhnya kamu akan ditanya tentang apa yang kamu perbuat"[60]. Jadi, kehendak untuk menciptakan keberagaman bukan datang dari manusia, melainkan justru datang dari Tuhan, dengan segala maksud dan tujuan-Nya. Apabila semua orang memeluk Islam, atau sebaliknya jika semuanya bukan Islam, bagaimana konteks "Bagimu agamamu, dan bagiku agamaku"[61]. Ayat ini menunjukan bahwa pengakuan atas agama sendiri tidak menghalangi untuk mengakui keberadaan agama yang lain[62]. Ayat-ayat di atas menjelaskan bahwa bagi Islam, keberagamaan adalah sebuah pilihan, maka tidak boleh ada paksaan, apapun bentuknya. Kebebasan beragama adalah bagian penting dari hak-hak dasar manusia yang secara jelas diakui dalam ajaran Islam[63].

Berdasarkan pemahaman atas firman Allah dalam Surat al-Hujurat ayat 13, yang artinya;

> "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa di antara kamu".

Sesuai dengan keputusan Muktamar ke-29, Nahdlatul Ulama menerapkan tiga macam pola keterpaduan tata hubungan dengan sesama manusia, yaitu;

[59]QS Yunus: 99
[60]QS Al-Nahl: 93
[61]QS Al-Kâfirûn: 4
[62]Menurut Anis Malik Thoha, pluralisme agama adalah kondisi hidup bersama (koeksisetnsi) antar agama (dalam arti luas) yang berbeda-beda dalam satu komunitas dengan tetap mempertahankan ciri-ciri spesifik atau ajaran masing-masing agama. Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama*, (Jakarta, Perspektif, 2005), hal. 14
[63]Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama*, hal. 210-211

pertama, tata hubungan antara sesama manusia yang terkait dengan keagamaan (keislaman) yang lazim disebut dengan "*Ukhûwwah Islâmiyyah*". Ini merupakan persaudaraan sesama muslim, yang tumbuh dan berkembang karena persamaan aqidah/keimanan, baik di tingkat nasional maupun internasional. Tata hubungan ini menyangkut dan meliputi seluruh aspek kehidupan, baik aspek ibadah, muamalah, munakahat dan muasyarah (hubungan keseharian) yang pada akhirnya akan menciptakan dan menumbuhkan persaudaraan yang haikiki. *Kedua*, tata hubungan antara sesama manusia yang terkait deenegan ikatan kebangsaan dan kenegaraan, yang lazim disebut dengan "*Ukhûwwah Wathaniyyah*". Tata hubungan ini meneyangkut dan meliputi hal-hal yang bersifat mu'amalat (kemasyarakatan, kebangsaan/kenegararaan) di mana mereka sebagai warga negara memiliki kesamaan derajat dalam kehidupan bersama. Dan *ketiga*, tata hubungan antara manusia yang tumbuh dan berkembang atas dasar rasa kemanusiaan yang bersifat universal, yang lazim disebut "*Ukhûwwah Basyaraiyyah*". Tata hubungan ini menyangkut dan meliputi hal-hal yang berkaitan dengan kesamaan martabat kemanusiaan untuk mencapai kehidupan yang sejahtera, adil dan damai[64].

Di dalam penerapannya, *Ukhûwwah Islâmiyyah* dan *Ukhûwwah Wathaniyyah* merupakan hal yang harus mendapat perhatian secara saksama dan dengan penuh kearifan. Ia harus dipandang sebagai pola hubungan yang saling membutuhkan dan saling mendukung, harus diwujudkan serentak dan tidak boleh dipertentangkan satu dengan yang lain. Sikap mempertentangkan antara keduanaya akan merugikan, baik bagi kehidupan umat Islam di Indonesia maupun kehidupan berbangsa[65]. Menurut NU, Sikap sehat yang harus diterapkan dalam

---

[64]Keputusan Muktamar NU ke-29. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ' fî Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ', Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004)*, hal. 648

[65]Keputusan Mukatmar NU ke-29. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ' fî Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ', Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004)*, , hal. 648

hubunganya dengan *Ukhûwwah Islâmiyyah* dan *Ukhûwwah Wathaniyyah* tersebut ialah:

1) Sikap akomodatif, dalam arti kesediaan menampung berbagai kepentingan, pendapat dan aspirasi dari berbagai pihak.
2) Sikap selektif, dalam arti adanya sikap cerdas dan kritis untuk memilih kepentingan yang terbaik dan ashlah (lebih memberi maslahat) serta anfa' (lebih memberi manfaat) dari beberapa pilihan alternatif yang ada.
3) Sikap integrative, dalam arti kesediaan menyelaraskan, menyerasikan dan menyeimbangkan berbagai kepentingan dan aspirasi tersebut, secara benar, adil, dan proporsional.
4) Sikap kooparatif, dalam arti kesediaan untuk hidup bersama dan bekerja sama dengan siapapun di dalam kegiatan yang bersifat mu'amalah (hubungan sesama manusia), bukan yang bersifat ibadah[66].

Lebih dari itu, dalam pandangan NU, *Ukhûwwah* memang tidak hanya memerlukan keseragaman tetapi juga memerlukan kesediaan untuk " bersatu dalam keanekaragaman". Oleh karena itu, dalam pelaksanaannya ketiga bentuk *Ukhûwwah* tersebut hendaknya dilakukan secara porporsional, seimbang dan menurut tuntutan masyarakat[67]. Dari berbagai penjelasan diatas, dan dengan bingkai *Ukhûwwah Islâmiyyah, Ukhûwwah Whataniyyah, dan Ukhûwwah Basyariyyah,* NU secara tegas dan jelas menyatakan bahwa pluralitas sebagai sebuah realitas kehidupan, dan keberadaan pluralisme menjadi sebuah keniscayaan dan kebutuhan .

[66]Keputusan Muktamar NU ke-29. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ' fî Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ', Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004),* hal.649

[67]Keputusan Muktamar NU ke-29. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ' fî Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ', Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004),* hal.649

C. FINALITAS NEGARA KESATUAN REPUBLIK INDONESIA (NKRI)

Indonesia adalah salah satu negara yang mempunyai keragaman ras, suku, bahasa, budaya dan agama. Keragaman ini merupakan potensi yang cukup kaya bagi pengembangan budaya bangsa ini, tetapi keragaman ini juga merupakan potensi konflik yang luar biasa. Oleh karena itu perbincangan tentang wawasan kebangsaan yang inklusif menjadi sebuah tuntutan yang selalu didiskusikan untuk menanggulangi kerawanan konflik dan desintegrasi bangsa. Proses pencarian yang cukup memakan waktu dan bertahap yang kemudian terformulasikan dalam berbagai bentuk, seperti ikrar sumpah pemuda 28 Oktober 1928 , proklamasi kemerdekaan dan dokumen UUD 1945. Pencarian ini bermuara pada ditemukannya wawasan kebangsaan atau nasionalisme yang terbentuk oleh kesamaan identitas, diantaranya agama, kebudayaan dan etnis yang dalam kajian sejarah dikenal dengan *protonasionalisme*[68].

Kesadaran primordial ini adalah salah satu jalan pembentukan proses pencarian dan pemaknaan diri sebagai sebuah identitas yang khas atau unik, yang berbeda dengan yang lain. Momentum sejarah yang menjadi latar belakang nya adalah kehadiran dan ekspansi kolonialisme di kepulauan Nusantara yang memporakporandakan kemapanan dan tatanan kehidupan politik, ekonomi, dan social-budaya tradisional dengan skala massif. Kolonialisme bukan hanya berdampak pada krisis legitimasi ideologis dan politis, yaitu hancurnya klaim kekuasaan tradisional Raja dan Sultan di seluruh kepulauan Nusantara, tetapi juga membawa serta gagasan dan system politik ekonomi baru yang menandingi bahkan menggusur system politk ekonomi yang telah berjalan. Dengan demikian,

---

[68]Secara teoritis, Nasionalisme adalah satu-satunya ideology modern yang paling sederhana, jelas, dan paling canggih, sekaligus mempunyai daya cengkeram yang paling kuat pada keyakinan dan perasaan rakyat. Ia telah berhasil mendapatkan loyalitas paling besar dari rakyat, sehingga telah berhasil mendorong umat manusia menjadi bangsa-bangsa, dan setiap bangsa memiliki hak untuk memilki pemerintahan dan negaranya sendiri. Ian Adams, *Ideologi Politik Mutakhir*, hal. 119

maka kekuasaan tradisional mengalami proses peminggiran, baik pada tingkat gagasan maupun wewenang, sehingga sendi-sendi kekuasaanpun mengalami ketercabutan dari akarnya.[69]

Pada tingkat kekuasaan riil, para raja dan sultan dipaksa sedemikian rupa untuk menyerahkan kekuasaan mereka kepada pemerintah colonial. Dan mereka sering hanya dijadikan perpanjangan tangan, symbol kekuasaan atau dengan bahasa yang lebih familiar mereka dijadikan "centeng" bagi pemerintah colonial, sehingga kemampuan politik dan ekonomi mereka pun adalah hasil pemberian dari pemerintah colonial. Hal ini sering mempercepat keterasingan penguasa local dari rakyatnya, sehingga kekuasaannya dipastikan lumpuh dari segala aspeknya.[70]

Kondisi seperti ini memberikan kesempatan kepada penguasa baru yang berada di luar Istana, termasuk dari kalangan agamawan yang mempunyai pengaruh kuat kepada masyarakat. Dan dari sini kemudian, kerinduan kepada independensi dan kejayaan masa lalu mulai bangkit kembali. Para pemimpin dari fase ini kemudian berusaha mencari sebuah landasan yang mampu memobilisasi kekuatan masyarakat yang bersumber dari ajaran agama, etnis dan tradisi yang dianutnya. Dari sini kemudian muncul kesadaran untuk melawan kolonialisme yang dianggap telah merusak tatanan yang dianggap sudah mapan dimasa lalu. Semangat perlawanan ini yang bersumber dari identitas kelompok, baik agama, suku ataupun budaya kemudian diteruskan oleh para pemimpin dari generasi berikutnya menjadi semacam ideologi identitas atau jati diri[71]. Dan kemudian melalui proses yang cukup panjang terjadi sintesa baru antara kesadaran identitas local dengan wacana kesadaran identitas yang lebih luas atau yang disebut dengan wawasan kebangsaan modern. Jadi wawasan kebangsaan yang ada di negeri ini adalah produk dari proses dialektik antara elemen particular dengan universal,

[69]Ian Adams, *Ideologi Politik Mutakhir,* hal. 119

[70]Ian Adams, *Ideologi Politik Mutakhir,* hal. 119. lihat pula A. Syafii Ma'arif, *Islam Dan Politik, Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpemimpin (1959-1965),* hal. 203.

[71]Lihat A. Syafii Ma'arif, *Islam Dan Politik, Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpemimpin (1959-1965),* hal. 203.

potensi local dengan global, dan dimensi tradisional dengan modern. Dan kesadaran ini kemudian dikonkritkan dan diformulasikan dalam bentuk kesepakatan bersama yang tertuang dalam Pancasila dan UUD 1945. Salah satu elemen yang terlibat aktif dalam pembentukan kesepakatan ini adalah Nahdhatul Ulama' (NU). Menurut KH. Ma'ruf Amin, salah seorang tokoh NU yang juga salah seorang ketua MUI menjelaskan bahwa penerimaan NU terhadap Negara-bangsa atau Negara yang berbasis nasionalisme Indonesia dengan dasar Negara Pancasila dan UUD 1945, serta penolakannya terhadap gagasan *khilâfat*[72], karena NU menganggap keberadaan Negara kesatuan Republik Indonesia sebagai sebagai kesapakatan seluruh elemen bangsa, yang harus ditaati oleh semua pihak, termasuk NU[73].

Pengakuan NU terhadap Negara-bangsa Republik Indonesia dapat ditemukan dalam dokumen Resolusi Jihad NU, 22 Oktober 1945; *pertama*, bahwa untuk mempertahankan dan menegakkan Negara Republik Indonesia menurut Agama Islam termasuk sebagai kewajiban bagi tiap-tiap orang Islam. *Kedua*, bahwa pihak Belanda (NICA) dan Jepang yang datang berada di sini telah banyak sekali dijalankan kedjahatan dan kekejaman yang mengganggu ketentraman umum. *Ketiga*, bahwa pertempuran-pertempuran itu sebagian besar telah dilakukan oleh ummat Islam yang merasa wajib menurut hukum agamanya untuk mempertahankan kemerdekaan Negara dan Agamanya. Dan *keempat*, supaya

---

[72]*Khilâfah* adalah keyakinan bahwa kekuasaan agama dan politik harus disatukan dalam suatu pemerintahan yang terpusat dalam satu atap, sehingga memungkinkan syari'at bisa diterapkan dan komunitas Muslim terlindungi. Eickelman, Dale F. and James Piscatori, *Ekspresi Politik Muslim*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 60. *Khilafah* ini dapat berupa pemerintahan Islam dalam sebuah negara, regional atau kawasan, dan *khilafah* yang mencakup pemerintahan atas seluruh negara-negara Islam di seluruh dunia.

[73]Wawancara dengan KH.Ma'ruf Amin, Jakarta, 20 Nopember 2007. Senada dengan pandangan ini, KH. Achmad Sidiq menyatakan bahwa karena rumusan Pancasila telah disepakati ulama pendahulu dan kenyataan dalam bentuk praktek banyak nilai ajaran Islam hidup dalam masyarakat serta penempatan ulama' bahwa perang kemerdekaan hukumnya wajib, maka penerimaan terhadap Pancasila adalah wajib. Selaanjutnya Ia menjelaskan bahwa kedudukan Presiden adalah syah sebagai *waly al-Amr* atau pemegang kekuasaan yang sah dalam Islam. Negara Indonesia merupakan upaya final pembentukan sebuah Negara yang dilakukan oleh ummat Islam. Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, hal. 91

memerintahkan melanjutkan perjuangan bersifat Sabilillah untuk tegaknya Negara Republik Indonesia Merdeka dan Agama Islam.[74]

Pandangan yang sejalan dengan ini juga dapat ditemukan dalam pernyataan salah satu tokoh NU berpengaruh yaitu KH.Achmad Siddiq :

1. Negara nasional (yang didirikan bersama oleh seluruh rakyat) wajib dipelihara dan dipertahankan eksistensinya.
2. Penguasa negara (pemerintah) yang sah harus ditempatkan pada kedudukan yang terhormat dan ditaati, selama tidak menyeleweng, memerintah ke arah yang bertentangan dengan hukum dan ketentuan Allah.
3. Kalau terjadi kesalahan dari pihak pemerintah, cara mengingatkannya melalui tatacara yang sebaik-baiknya.[75]

Meskipun Negara-bangsa Indonesia modern dalam bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) telah terbentuk sejak 1945, tapi penduduk yang multi-etnis, multi-agama, multi-bahasa, dan multi-rasial, setiap kelompok cenderung menelusuri identitasnya pada hal-hal yang dipercaya sebagai asal-usulnya yang asli; dari mana mereka berasal dan dibesarkan. Dalam rangka hidup berkelompok, penduduk akan mencari, membentuk wadah, atau memasuki organisasi yang anggota-anggotanya berasal dari agama, bahasa, etnik, dan ras yang dianggap sama. Secara sosiologis kelompok ini terbentuk karena di antara para anggotanya mempunyai perasaan keterikatan yang sama pada daerah, lingkungan keagamaan, bahasa, ras, atau kebiasaan tertentu, yang hal-hal itu dianggap sebagai tempat pertama di mana seseorang mulai hidup dan dihidupi. Dan, karena itu mereka tidak boleh berpisah dan memisahkan diri, harus memiliki pandangan, orientasi, loyalitas, dan solidaritas, serta kepentingan yang sama[76].

---

[74]Lihat teks resolusi jihad NU 22 Oktober 1945 . Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi*, , hal. 303-306

[75]KH. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, (Surabaya, Khalista-LTNU, 2006), hal. 66. Lihat juga Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi*, hal, 130

[76]Negara Kesatuan Republik Indonesia terbentuk secara formal tanggal 17 Agustus 1945. Hal ini tertulis dalam UUD 1945 Bab I ayat I tentang bentuk dan kedaulatan, namun berbagai persoalan yang menyangkut dasar dan ideology Negara masih menjadi perdebatan yang cukup kuat,

Tokoh-tokoh pendiri Negara ini, seperti Teuku Muhammad Hasan (Aceh), Ki Bagus Hadikusomo (Muhammadiyah) dan Wahid Hasyim (NU) nampaknya menyadari bahwa pluralitas atau kemajemukan akan menjadi salah satu persoalan besar yang akan dihadapi oleh Negara-bangsa seperti Indonesia, jika masing-masing kelompok sulit berinteraksi, tidak memiliki konsensus yang sama atas nilai-nilai dasar kenegaraan dan kebangsaan. Negara-bangsa yang plural akan dihadapkan pada persoalan disintegrasi, bila ketidakpuasan ekonomi, kelas, atau intelektual menjurus pada revolusi yang mendorong pergantian tatanan ekonomi dan politik Negara-bangsa, tetapi ketidakpuasan yang didasarkan ikatan primordial menjurus pada disintegrasi bangsa. Perpecahan dalam masyarakat majemuk korbannya bukan individu, kelompok, atau kelas tertentu, tapi Negara-bangsa itu sendiri yang akan tercerai berai. Untuk itu, nampaknya pilihan terhadap Negara kesatuan merupakan pilihan tepat pada saat itu untuk menyatukan berbagai keperbedaan yang ada, daripada bentuk-bentuk yang lain, termasuk dalam bentuk federalisme[77].

Federalisme pada dasarnya merupakan suatu paham atau prinsip yang menganjurkan pembagian negara atas bagian-bagian yang berotonomi penuh mengenai urusan dalam negeri atau wilayah otonominya. Negara yang berbentuk federal memiliki beberapa negara bagian, yang mana negara-negara bagian ini berdiri sendiri (otonom) untuk urusan dalam negeri, sedangkan urusan luar negeri diatur oleh pemerintah pusat. Ada tiga jenis federalisme, yaitu; *pertama*, negara dengan sistem federal murni yang dengan tegas merumuskan negaranya sebagai

---

khususnya antara kalangan yang disebut dengan "nasionalis" dan "Islam". Sampai akhirnya pada tanggal 18 Agustus tersebut, pada pertemuan informal antara Hatta dan kelompok Islam, yaitu diantaranya Teuku Muhammad Hasan (Aceh), Ki Bagus Hadikusomo (Muhammadiyah) dan Wahid Hasyim (NU) menyadari bahwa persatuan dan kesatuan bangsa lebih diutamakan daripada memperjuangkan ketentuan-ketentuan yang mengarah pada penetapan Islam sebagai ideology dan agama Negara.. B.J. Boland, *The struggle of Islam in Modern Indonesia*, terj. Syafruddin Bahar, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1972*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), hal. 38

[77]Lihat B.J. Boland, *The struggle of Islam in Modern Indonesia*, terj. Syafruddin Bahar, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1972*, hal. 38

federal. *Kedua*, negara dengan bentuk *federal arrangement*, yang tidak memaklumkan diri sebagai federal tetapi di dalam sistem pemerintahaannya, otonomi daerah sebegitu kuatnya sehingga dekat kepada sistem federal. Dan *ketiga*, bentuk negara dan pemerintahan yang disebut sebagai *associated states*. Negaranya sudah jadi tetapi untuk hidup secara terpisah dianggap sulit karena itu membentuk asosiasi dengan suatu negara induk yang memiliki wewenang federatif[78].

Kenyataannya, wacana federalisme bukan sesuatu yang baru dalam kancah perpolitikan negara Indonesia. Bentuk negara federal pernah dipraktekkan sebagai bentuk resmi negara ini dengan nama Republik Indonesia Serikat (RIS). Bahkan jauh sebelum itu, sistem federal pernah diterapkan di Indonesia (tempo itu masih dikenal sebagai Hindia Belanda) pada masa singkat British Interregnum tahun 1811-1816. Saat itu, Hindia Belanda dibagi menjadi empat bagian besar, yaitu; *pertama*, Jawa dan taklukannya (*Java and its dependencies*). *Kedua*, Fort Marlborough (bengkulu) and dependencies. *Ketiga*, pulau Penang and dependencies. *Keempat*, The mollucas (maluku) [79]. Meski kenyataan menunjukkan bahwa masa berlaku negara federal Indonesia begitu singkat, tapi sekurang-kurangnya ada bukti yang menunjukkan bahwa sistem negara federal di Indonesia pernah diberlakukan. Dan hal ini sangat dipengaruhi oleh realitas kemajemukan bangsa Indonesia.

Pluralitas masyarakat di wilayah Nusantara di samping menunjukkan kemajemukan horizontal, sekaligus juga merefleksikan pelapisan sosial-ekonomi. Dalam sejarah bangsa ini, telah terjadi stratifikasi ras yang diciptakan oleh kolonialis, seperti ras tertentu, yaitu kulit putih (sebagian besar orang Belanda), memiliki akses dan kontrol yang besar pada sumber-sumber daya ekonomi dan memegang tampuk kekuasaan politik. Kemudian lapisan penduduk yang

---

[78]Johanes B. K. Soro, Federalisme Bagi Indonesia: Masih Pantaskah ?, Makalah, 2008. bandingkan dengan pemikiran BJ. Boland, *The struggle of Islam in Modern Indonesia*, hal. 37-40.

[79]Johanes B. K. Soro, *Federalisme Bagi Indonesia: Masih Pantaskah ?*, Makalah, 2008

menempati posisi di bawah penguasa kolonial adalah kelompok ras Timur asing seperti China, India, dan Arab yang bergerak di bidang perdagangan. Sementara sebagian besar masyarakat pribumi, baik di Jawa maupun di luar Jawa, dalam penguasaan sumber-sumber daya ekonominya kurang, bergantung pada pengelolaan sumber-sumber daya alam dengan menggunakan teknologi yang belum maju.[80]

Dengan kata lain, di samping heterogenitas, masyarakat Indonesia menunjuk pada diferensiasi sekaligus pula memperlihatkan polarisasi. Dan sebuah realitas kehidupan bahwa pada setiap masyarakat majemuk di mana pun selalu terdapat konflik kepentingan. Namun, konflik kepentingan tersebut menemukan sifatnya yang tajam, karena kesenjangan dalam penguasaan sarana produksi dan kekayaan jatuh bersamaan dengan kemajemukan masyarakat. Masyarakat plural Hindia-Belanda, di samping berbeda pada aspek-aspek budaya dan agama, juga timpang dalam sektor ekonomi dan politik. Kondisi yang demikian sangat potensial untuk terjadinya ledakan konflik yang terbuka.[81]

Setelah Indonesia merdeka, struktur masyarakat majemuk yang timpang itu tidak banyak mengalami perubahan, perbedaan horizontal tetap diikuti perbedaan vertikal. Malah di masa rezim Orde Baru berkuasa ketimpangan antardaerah, antarlapisan masyarakat, dan antar suku bangsa bukannya dieliminsi, tetapi lebih diperkuat. Model pembangunan Orde Baru telah mengakibatkan terjadinya ketimpangan regional, (Jawa dengan luar Jawa serta kota dengan desa); sektoral (industri dengan pertanian rakyat); antarlapisan masyarakat (pengusaha besar dengan pengusaha kecil); dan antar-ras (nonpribumi dengan pribumi). Strategi pembangunan Orde Baru sama sekali tidak mengusahakan untuk mengangkat kelompok-kelompok masyarakat yang katakanlah dalam tingkat

---

[80]Syafa'atun Elmirzanah, et. al., *Pluralisme, Konflik dan Perdamaian Studi Bersama Antar Iman,* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2002), hal. 7. Lihat pula Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme,* (Jakarta, Paramadina, 1996), hal. 11

[81]M. Syafii Anwar, *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia*, hal. 228.

peradabannya masih berada pada lapisan bawah[82]. Sebaliknya, sumber-sumber daya ekonomi yang tersimpan dan dikuasai pada lapisan bawah dieksploitasi dan diekstraksi secara besar-besaran demi kepentingan lapisan atas.

Melihat realitas kemajemukan Indonesia dan berebagai persoalan yang dihadapinya, dan untuk mempertahankan prinsip Bhineka Tunggal Ika, Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) menyatakan bahwa pintu dialog soal bentuk negara sudah ditutup karena Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang berdasar Pancasila sudah final[83]. Hal ini disampaikan oleh KH. Achmad Siddiq, menurutnya Negara Republik Indonesia adalah upaya final yang bisa dicapai dalam kesepakatan seluruh bangsa, termasuk umat Islam[84]. Salah seorang ketua PBNU, Prof.DR.KH. Said Aqil Siradj, MA. Menurutnya dalam ceramahnya pada Maulid Akbar Nasional 1428 H/2007 M dan Doa Bersama untuk Bangsa di Arena Pekan Raya Jakarta (PRJ), Jakarta, bagi NU tidak ada perdebatan lagi soal NKRI dan Pancasila[85]. Penjelasan yang senada dengan pernyataan ini sering disampaikan oleh tokoh-tokoh NU. Hal ini karena secara institusional, NU mengakui Indonesia sebagai Negara yang berdaulat yang berdasarkan Pancasila yang merupakan hasil konsensus bersama masyarakat Indonesia teramsuk NU. Salah satu butir pesan Muktamar ke-28 mengenai masyarakat, bangsa dan Negara adalah bahwa berpolitik bagi NU mengandung arti keterlibatan warga Negara dalam kehidupan berbangsa dan bernegara secara menyeluruh sesuai dengan Pancasila dan UUD 1945[86].

---

[82]Menyadari akan kemajemukan bangsa, Orde baru sejak awal ingin menjadikan agama sebagai faktor integratif dab tidak menghendaki agama menjadi sumber konflik dan disintegrasi bangsa. M. Syafii Anwar, *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia*, hal. 228

[83]Lihat M. Ali Haidar, *Naahdlatul Ulama Dan Islam di Indonesia, Pendekatan Fikih dalam Politik*, hal. 290

[84]M. Ali Haidar, *Naahdlatul Ulama Dan Islam di Indonesia, Pendekatan Fikih dalam Politik*, hal. 290

[85]www.antara.co.id, 05-05-2008

[86]Muhammad Thollhah Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah Dalam Persepsi Dan Tradisi NU*, (Jakarta, Lantabora Press, 2006), hal. 369

Keputusan Muktamar NU ke-29, Cipasung, Tasikmalaya tahun 1994 menjelaskan bahwa Indonesia adalah Negara yang merdeka berdaulat, mandiri, terbebas dari penjajahan dan penganiayaan oleh siapapun dalam bentuk apapun, sehingga nilai kebenaran, keadilan, dan kemanusiaan, serta ajaran Islm yang lain, dapat dimasyarakatkan dan disatukan dengan dan dalam kehidupan bangsa Indonesia. Bagi NU, Indonesia adalah wilayah atau bagian dari bumi Allah, yang menjadi tempat kaum muslimin menghambakan dirinya kepada Allah SWT, dengan penuh ketenangan dan keleluasaan, dalam seluruh aspek kehidupan[87]. Dari penjelasan ini dapat dipahami bahwa NU bukan hanya mengakui kedaaulatan Indonesia sebagai NKRI, tetapi juga menjadikan NKRI sebagai sarana penghambaan manusia kepada Allah SWT. Dan paham kebangsaan NU ini nampaknya sangat sinergis dan akomodatif dengan nalar kebangsaan Orde Baru.

Selama Orde Baru memegang pemerintahan, konflik antar kelompok etnik atau agama memang tidak banyak muncul. Hal itu dikarenakan sebelum muncul terbuka ke permukaan dengan segera diredam dengan tindakan yang represif. Namun, saat pusat kekuasaan rezim Orde Baru jatuh dan aparat keamanan yang menopangnya kehilangan legitimasi, konflik laten yang ada pada masyarakat plural menjadi mengeras. Dan, biasanya, konflik yang muncul dari adanya perbedaan horizontal dan vertikal ledakannya besar. Peristiwa-peristiwa konflik di masa lalu yang belum begitu jauh dan masih berbekas sampai sekarang ini, seperti di Ambon, Poso, Sambas, Aceh, dan Papua sedikit banyak dapat merepresentasikannya. Boleh dikatakan, faktor dominan dari terjadinya konflik tersebut adalah akibat dari politik rezim Orde Baru yang monolitik, sentralistik, otoritarianisme, serta pengabaian prinsip pemerataan ekonomi.[88]

---

[87]Keputusan Muktamar NU ke-29. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ' fî Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ', Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004)*, hal. 651

[88]Syafa'atun Elmirzanah, et. al., *Pluralisme, Konflik dan Perdamaian Studi Bersama Antar Iman,* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2002), hal. 7. Lihat pula Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme,* (Jakarta, Paramadina, 1996), hal. 11

Kalau di negara-negara Eropa wawasan kebangsaan terlahir dari kalangan borjuis dan bermodal sehingga memberikan peluang akan kelahiran individualisme dan kapitalisme serta menciptakan imperialisme , maka di dunia timur yang kebanyakan menjadi daerah jajahan dari negara-negara Eropa , warna wawasan kebangsaannya merupakan respon terhadap paham dan gerakan kebangsaan yang dianut Barat. Maka corak wawasan kebangsaan dimasa-masa awal di wilayah timur merupakan bentuk perlawanan atas bentuk wawasan kebangsaan yang dibangun oleh negara-negara Barat. Wawasan kebangsaan wilayah timur, termasuk Indonesia adalah wawasan kebangsaan anti kapitalisme dan anti imperialisme[89]. Indonesia yang dihuni oleh masyarakat beragamapun khususnya Islam turut mewarnai corak wawasan kebangsaannya. Untuk itu simbol-simbol agama Islampun tidak terelakan telah mengisi semangat wawasan kebangsaan yang menjadi modal perjuangan bangsa ini. Islam sebagai agama yang dianut mayoritas masyarakat Indonesia telah ikut mewarnai corak wawasan kebangsaan Indonesia dan telah dianut oleh komponen-komponen masyarakatnya, khususnya yang beragama Islam.[90]

Perjalanan dan perkembangan Negara dan bangsa ini telah melalui kurang lebih setengah abad lebih dan seharusnya telah memberikan banyak pelajaran dalam bentuk Indonesia yang sekarang ini. Sebagai bangsa yang beragama, salah satu persoalan yang dihadapi dalam pembentukan menjadi Indonesia adalah relasi agama dan Negara. Sebagai salah satu elemen, agama harus ditempatkan pada posisi yang porporsional, baik secara ideologis ataupun praktis. Keberhasilan meletakkan peran dan fungsi agama secara porporsional akan membuat bangsa ini tidak perlu untuk mengulangi pengalaman pahit yang telah dan sedang dialami berbagai bangsa-bangsa lain yang diwarnai konflik tanpa kesudahan. Untuk itu, meskipun terus memunculkan kritik dan perdebatan namun pilihan terhadap

---

[89]A. Syafii Ma'arif, *Islam Dan Politik, Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpemimpin (1959-1965),* hal. 203.

[90]A. Syafii Ma'arif, *Islam Dan Politik, Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpemimpin (1959-1965),* hal. 203. LIhat pula B.J. Boland, *The struggle of Islam in Modern Indonesia*, hal. 38

Pancasila dan UUD 1945 dianggap telah dapat memberikan solusi yang signifikan dalam mengeliminir konflik ideologis, agama, suku ataupun lainnya[91].

Keputusan ini sangat penting artinya bagi agama-agama dan para pemeluknya, karena ia bukan hanya memberikan jaminan akan keberadaan mereka, tetapi juga sebagai tata laksana keterlibatan mereka dalam setiap aktifitas berbangsa dan bernegara. Persoalannya kemudian adalah bagaimana pemeluk agama itu mempunyai partisipasi dan kontribusi positif bagi proses kehidupan berbangsa dan bernegara ini dengan segala keyakinan dan tradisi yang dimilikinya.

Di dunia Islam paling tidak ada dua pandangan besar yang berhubungan dengan Negara bangsa (*nation-state*) dan wawasan kebangsaan. *Pertama*, pandangan negara tanpa batas atau *khilafat* . Pandangan ini dilhami oleh pandangan keuniversalan Islam yang tidak terbatas oleh negara dan bangsa *(supranasional*)[92]. Keterikatan masyarakat atau rakyat dalam paham ini adalah keterikatan hubungan kesamaan agama atau iman. Maka dalam paham ini, istilah rakyat atau masyarakat lebih popular dan terkenal dengan sebutan "*al-Ummah*". Paham ini menitikberatkan monoloyalitas umat kepada agama yang cenderung dianggap "representasi" Tuhan. Untuk itu, pandangan ini tidak setuju dengan

---

[91]Pancasila dan UUD 1945 adalah produk dari proses dialog yang cukup panjang dari berbagai elemen bangsa yang sangat beragam etnis, budaya dan agamanya. Untuk itu, Pancasila dan UUD 1945 dianggap merupakan media perekat bagi berbagai keperbedaan yang ada di negeri ini. Lihat B.J. Boland, *The struggle of Islam in Modern Indonesia*, hal. 38 .

[92]Menurut Fachry Ali, Islam dari berbagai statemen menaruh curiga pada nasionalisme. Di akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, nasionalisme tumbuh di hampir seluruh daerah-daerah Islam yang sebelumnya terikat dengan sebuah imperium besar Usmaniah. Imperium besar yang merupakan symbol dari supranasionalnya Islam. Wilayah-wilayah Islam terpecah-pecah hidup tanpa kepemimpinan. Umat Islam tidak lagi menemukan kepimimpinan supranasional, mereka terbelah menjadi Negara-negara nasional yang lebih kecil. Nasionalisme bagi sebagian umat Islam adalah bentuk dari kolonialisme Barat yang cenderung melemahkan mereka.. Fachry Ali, *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan: Demokratisasi dalam Islam Indonesia*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hal. 203.

keberadaan ideologi kebangsaan dan negara yang dibentuk atas dasar wilayah, bangsa atau identitas-identitas lainnya [93].

Penolakan sebagian umat Islam atas Negara dengan paham kebangsaan tersebut di atas, menurut Azyumardi Azra didasarkan pada konsep territorial politik Islam yang hanya mengenal *dâr al-Islam* (wilayah bagi umat Islam) dan *dâr al-Harb* (wilayah perang) atau wilayah non-muslim. Kehadiran konsep *nation state*s dianggap telah menciptakan ketegangan histories dan konseptual dikalangan umat Islam[94]. *Kedua*, pandangan yang tidak menolak gagasan ideologi kebangsaan dan bentuk negara-bangsa. Pandangan ini berangkat dari realitas bahwa masyarakat dunia ini terpeta-peta satu dengan yang lainnya, bukan hanya karena perbedaan geografis, tetapi juga mempunyai perbedaan sosial-budaya dan lainnya yang akhirnya membentuk negara-negara berdasarkan identitasnya masing-masing[95].

---

[93]P.J. Vtikiotis, *Islam And The State*, (London And New York: Routledge, 1987), , hal.. 36. Menurut Azyumardi Azra konsep *nation-states* berdasar kepada criteria-kriteria etnisitas, kultur, bahasa, dan wilayah. Konsekwensinya, polity yang tercakup dalam nation-states bersatu dengan mengabaikan garis-garis religiusitas. Pada tingkat institusional, nation-states berbenturan dengan *kekhalifahan*, suatu institusi politik yang menegaskan bahwa semua wilayah *dâr al-Islâm* pada dasarnya merupakan *religiously based super-state*, Negara yang terbentuk bukan atas dasr etnisitas, kultur, bahasa, atau wilayah melainkan keimanan (*belief*). Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, hal. 12

[94]Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, hal. 10. Azyumardi menjelaskan bahwa upaya-upaya menyelesaikan ketegangan tersebut telah dilakukan banyak tokoh Islam dan pemikir Arab dengan mengembangkan prulalisme bangsa dan territorial dengan justifikasi ayat-ayat al-Qur'an yang membicarakan pengakukan atas realitas prulalitas kebangsaan. Namun menurutnya pluaralitas dalam konteks politik sampai kini masih menjadi persoalan bagi umat Islam. Dalam pandangan sebagian ahli fiqh menurutnya, khususnya dari kalangan madzhab Syafi'I, pembagian wilayah dalam konsep politik Islam tidak hanya dua, yaitu *dar al-Islam* dan *dar al-Harb*, tetapi ada juga *dar al-Sulh* sebagai wilayah aman atau perdamaian. Dengan *dar al-Sulh*, non-muslim mendapat perlakuan yang sama dengan komunitas muslim untuk mendapatkan hak-haknya dengan perjanjian non-agresi dengan penguasa Islam. Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, hal. 111

[95]Menurut Abdurrahman Wahid (Gus Dur) kesulitan terbesar dalam menacari kaitan antara Islam dengan wawasan kebangsaan terletak kepada sifat Islam yang seolah-olah supranasional. Sebagaimana seamua agam, Islam menjangkau keamanusiaan secara menyeluruh, tidak peduli asal usul etnisnya. Tentulah sangat sukar memasukkan nilai-nilai Islam ke dalam konstruk ideologis yang bersifat nasional. Kalau dipaksakan juga, berarti wawasan kehidupan yang dibawakan Islam harus ditundukkan kepada wawasan nasional dari sebuah ideologis. Dan hal ini juga merupakan pemicu gagasan negara Islam. Abdurrahwan Wahid, *Mencari Format*

Dari uraian tersebut di atas dapat dipahami, bahwa pro-kontra terhadap wawasan kebangsaan terletak pada loyalitas sebuah komunitas, apakah loyalitas diberikan kepada otoritas agama atau kepada otoritas Negara sebagai bentuk konkrit dari wawasan kebangsaa. Pilihan loyalitas kepada agama berimplikasi terhadap "penegasian" terhadap wawasan kebangsaan, dan pilihan terhadap wawasan kebangsaan adalah "pengingkaran" terhadap doktrin agama yang dianggap telah mengajarkan pandangan sebuah wilayah tanpa batas, *khilâfat*, *supranasional*[96] atau istilah lain *transnasional*. Dalam konteks ini, yang dibutuhkan agama adalah manusia sebagai objek sekaligus subyek yang sifatnya tidak terbatas, bukan territorial atau wilayah. Dan NU nampaknya salah satu elemen bangsa yang cenderung mendukung gagasan Negara-bangsa (*nation-state*) yang tentu mempunyai wawasan bahkan ideologi kebangsaan. Menurut KH. Ma'ruf Amin, NU menganggap NKRI dengan Pancasila dan UUD 1945 adalah bukan Negara sekular, dan bukan Negara agama (theokrasi), tetapi Negara yang religius. Dan pengakuan terhadapnya adalah bagian dari kesepakatan bersama seluruh elemen bangsa, termasuk NU[97].

Dalam pemikiran poltik Islam, selayaknya tidak ada lagi komunitas Islam yang mengklaim adanya kemungkinan orang suci, utusan Tuhan, serta figur maksum, maka dari itu, tidak cukup alasan baik normatif maupun historis untuk

---

Hubungan Agama Dengan Negara, dalam Kacung Marijan (Ed), *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, (Jakarta: Grasindo, 1999), hal.. 72-73. Sifat supranasional Islam, menurut Fachry Ali menemukan bentuk konkritnya dalam kecenderungan paradigma sejarah masa lampau yang terkait dengan sejarah imperium Islam, yang secara histories berakar dari kehidupan Nabi Muhammad, Khulafa' al-Rasyidin, Umaayyah, Abbasiyyah, Fatimiyyah dan Usmaniah. Lihat Fachry Ali. *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan*, hal. 204.

[96]Penolakan terhadap wawasan kebangsaan terjadi karena adanya penolakan terhadap loyalitas kebangsaan, dan menghendaki loyalitas kepada agama dan wawasan kebangsaan baginya adalah Ikatan kebangsaan berdasarkan keastuan agama (*umat*). Lihat Ira m. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), hal.. 36. Kritik atas wawasan kebangsaan yang seacara ideologis termanifesatikan dengan nasionalisme juga dilakukan oleh Muhammad Arkoun cendekiawan muslim terkemuka. Menurutnya Nasionalisme sebagaimana sekularisme adalah penyakit bagi umat Islam yang telah mencabut dan menghapus tradisi institusional politik Islam. Muhammad Arkoun, *Rethinling Islam*, (San Fransisco: Westview Press, 1994), hal. 27.

[97]Wawancara dengan KH. Ma'ruf Amin, Jakarta, 20 Nopember 2007.

membentuk kekuasaan atas nama Tuhan dalam Islam. Otoritas religius dengan mengatasnamakan Tuhan dalam dunia politik harus dihindari, hal ini bukan hanya untuk menjaga kesucian doctrine Islam, tetapi juga menghindari perbenturan komintas seagama yang mempunyai perbedaan pandangan dan komunitas yang tidak seagama yang dapat dipastikan akan berbeda secara diameteral. Sistem pemerintahan apapun yang pernah ada dalam sejarah umat Islam, sama sekali tidak didasarkan atas firman Tuhan. Ini dibuktikan pada prosesi pengangkatan Abu Bakar sebagai khalifah, dan khalifah lainnya. Semua didasarkan atas hasil ijtihad semata.

Namun demikian, sebagai sebuah gagasan tengah, tidak seharusnya membicarakan politik dalam kontek pemisahan antara agama dan Negara secara diameteral. Keberadaan Agama dan Negara memang berbeda, tetapi menurut penulis keduanya tidak dapat dipisahkan (*Religion and State are differents, but the both can not be sparated*)[98]. Relasi keduanya bisa bersifat *mutual simbiosis*, disatu sisi Negara membutuhkan agama, dan disisi lain agama membutuhkan Negara[99]. Untuk itu, perjalanan relasi agama dan Negara senantiasa bersifat

---

[98]Kuntowijoyo memberikan ilustrasi menarik perbedaan agama dan Negara. Menurutnya, agama dan Negara adalah dua satuan yang berbeda hakaikatnya. Agama adalah kabar gembira dan peringatan (*basyiran wa nadhiran*) sedangkan Negara adalah kekuasaan pemaksa (*coercion*). Agama mempunyai khatib, juru dakwah dan ulama', sedangkan Negara mempunyai birokrasi, pengadilan dan tentara. Agama dapat mempengaruhi perjalanan sejarah melalui kesadaran bersama (*collective conscience*), sementara Negara mempengaruhi sejarah dengan keputusan, kekuasaan dan perang. Agama kekuatan dari dalam, sementara Negara kekuatan dari luar. Keduanya berbeda tetapi dapat dipertemukan. Kuntowijoyo, *Identitas politik Umat Islam*, (Bandung:Mizan, 1997), hal. 192

[99]Dalam kasus Indonesia, Bakhtiar Effendi menjelaskan bahwa tidak selalu berhubungan langsung antara nasionalisme dengan Islam. Menurutnya dalam wawancara dengan reporter dari JIL, kalau mau belajar, apa yang dilakukan Bung Karno, Hatta, Sjahrir, Wahid Hasyim, Sukiman, Bagus Hadikusumo dan lain-lain itu, sebetulnya tidak ada hubungannya dengan nasionalisme atau tinggi-rendahnya tingkat kecintaan mereka terhadap *nation* bernama Indonesia. Mereka hanya dibedakan oleh sudut pandang masing-masing. Yang satu ingin Islam sebagai dasar negara, yang lain menginginkan Pancasila; yang satu menginginkan agama sebagai dasar kebangsaan, yang lain ingin kesatuan bangsa. Bahkan menurutnya, tidak ada hubungan antara nasionalisme dengan penerimaan atas Pancasila. Jadi, seseorang bisa menjadi muslim yang taat sekaligus seorang nasionalis, atau menganut ideologi Pancasila dan sekaligus nasionalis. Semua pejuang kemerdekaan dulunya paham betul bahwa mereka sedang berhadapan dengan Indonesia yang bhineka atau beragam. Jadi soal persatuan dan kebersamaan itu menjadi sesuatu yang

fluktuatif, sehingga mewarnai fluktuasi peradaban Islam. Dalam sejarah umat Islam, disamping tercatat masa-masa keemasan peradaban Islam, terdapat juga masa-masa gelap yang menodai semangat dan norma-norma ajaran Islam; banyak di antara para khalifah yang mengatasnamakan agama untuk kepentingan *status quo*, serta memberangus lawan politiknya dengan menggunakan kekuasaan (agama) yang kejam. Kejadian ini mungkin hanya sebagian dari salah satu persoalan yang disebabkan oleh miskonsepsi dari interpretasi umat Islam terhadap teks-teks keagamaan.[100]

Otoritas keagamaan seharusnya tidak boleh dipaksakan oleh satu orang kepada orang lain. Masing-masing individu tidak berhak menentukan doktrin keagamaan yang paling absah, meski ia seorang *qadhi* atau bahkan *khalîfah*. Karena otoritas yang dimiliki oleh individu adalah otoritas madani atau sipil yang dibingkai dalam frame hukum Islam. Otoritas ini berwenang sebatas pada memberikan nasihat dan menyerukan *amar makruf*, bukan untuk memaksakan sebuah doktrin yang akan menyebabkan timbulnya *logosentrisme*. [101]

Pada kerangka otoritas politik, Islam tidak menentukan sebuah model yang ideal dalam menjalankan roda pemerintahan, baik dalam pengangkatan pemimpin ataupun mekanisme pemerintahan. Sebab logikanya, aturan politik dibuat untuk kepentingan bersama yang didasarkan atas kebutuhan masyarakat pada saat itu. Formulasinya tentu akan disesuaikan dengan evolusi pemikiran manusia itu sendiri, selain locus (tempat) dan habitus (kebiasaan, adat, *'urf*) yang mereka anut. Dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara, harus ditekankan pentingnya segala upaya saling memahami perbedaan agama dan keyakinan (*tasâmuh*). Sebab, tujuan sebuah negara dalam menciptakan stabilitas,

---

penting. Dalam pandangan Pak Natsir, yang bisa menyatukan kita adalah Islam. Tapi dalam pandangan Soekarno, yang bisa menyatukan adalah Pancasila. Hanya itu saja titik perbedaan antar mereka. Kesalahan yang dibuat kalangan ilmuwan sosial adalah menyamakan atau mengait-ngaitkan antara perbedaan ideologis antara Islam dan Pancasila dengan rasa cinta tanah air. Wawancara dengan JIL, 18- 08- 2007, www. Islamlib.com.

[100]Lihat pemikiran Kuntowijoyo, *Identitas politik Umat Islam*, (Bandung:Mizan, 1997), hal. 193. bandingkan dengan pemikiran Fachry Ali. *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan*, hal. 204.

[101]KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU Dalam Perpektif Sejarah dan Ajaran*, hal.73

tidak akan terwujud jika masing-masing individu yang berbeda keyakinan tetap mengedepankan sentimen primordialnya. Islam sangat mengapresiasi terhadap persoalan “pluralitas” sebagai salah satu basis wawasan kebangsaan.[102].

Meski ada pertentangan yang sangat jelas antara pandangan yang kontra dan yang pro, tetapi sebuah kenyataan bahwa wawasan kebangsaan ini telah menjadi ideologi negara-negara termasuk negara-negara yang dihuni oleh mayoritas umat Islam [103]Pro dan kontra terhadap wacana wawasan kebangsaan dalam perkembangan pemikiran politik Islam di Indonesia bukan hanya karena perbedaan landasan pemikiran diantara komponen umat Islam secara internal, tetapi juga sangat berhubungan dengan kebijakan-kebijakan (*policy*) yang dikeluarkan oleh pemerintah dalam menciptakan stabilitas politik kepemerintahannya. Untuk itu perbincangan wawasan kebangsaan di Indonesia sejak kelahirannya selalu terjadi perdebatan secara interaktif antara komponen masyarakat dan penguasa. Karena bagaimanapun pemerintah juga mempunyai kepentingan untuk menjaga keutuhan bangsa ini sebagai sebuah negara bangsa demokratik yang utuh dan selalu mencegah upaya-upaya yang menjadikan negara ini menjadi negara theokratik[104] dan Supranasional atau Transnasional (negara tanpa batas).

---

[102]Berdasarkan ajaran t*asâmuh* NU, pergaulan antar golongan harus diusahakan berdasar saling pengertian dan saling menghormati. Lihat KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU Dalam Perpektif Sejarah dan Ajaran*, hal.72

[103]A. Syafii Ma’arif menjelaskan bahwa gagasan negara bangsa di dunia Islam telah mendorong umat Islam menegaskan identitasnya dalam sistem negara kebangsaan. Sistem ini sering kali menghancurkan visi universalisme Islam. Namaun ia juga mengatakan bahwa keberadaanya adalah sebuah realitas yang harus dilalui. Dan ia meaykini bahwa keberadaannya di dunia Islam tidak akan bertahan lama, karena bagi Islam sesama muslim adalah bersaudara tidak terpisahkan oleh identitas etnitas. Nasionalisme baginya adalah agama yang semu. A Syafii Ma’arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1993), hal.. 207. Pendapat senada disampaikan oleh Rashid Ridho yang dikutip John L. Elposito melihat wawasan kebangsaan sebagai sebuah realitas. John L Elposito, *Islam and politics*, (New York: Syracuse University Press, 1987),, hal.. 63.

[104]Kecurigaan pemerintah terhadap Islam politik menurut Bakhtiar Effendy terjadi sejak kepemerintahaan Soekarno dan diteruskan oleh kepemerintahan Soeharto. Partai-partai Islam dianggap sebagai pesaing kekuasaan yang potensial merobohkan landasan negara yang nasionalis. Bakhtiar Effendy, *Islam Dan Negara:*, hal.. 2

Layaknya sebuah teori pemikiran, teori-teori politik yang telah dikemukakan telah menjadi bagian dari sejarah kehidupan umat Islam dan mewarnai sikap antar generasi. Tak hanya itu, kemunculan teori-teori tersebut telah menimbulkan pihak-pihak yang pro dan kontra. Adanya aliran-aliran politik di kalangan pemikir Islam mengenai relasi agama dan negara, tidak bisa terlepas dari sejarah pemikiran Islam awal yang hingga saat ini belum menemukan formula yang jelas mengenai konsep sebuah negara Islam, sebuah negara teokrasi yang bertugas melaksanakan dan mengawal pelaksanaan hukum Islam secara ketat dan rigid[105]. Gagasan mengenai pembentukan negara Islam itu tak pelak menimbulkan benturan serius, terutama dengan wacana nasionalisme yang sejak pasca era kolonialisme, negara-negara di belahan Asia dan Afrika tengah mencari bentuk dan sistem negara yang tepat. Bahkan tak jarang, sebagai akibat dari benturan pemikiran itu melahirkan konfigurasi konflik di negara-negara yang berpenduduk mayoritas Muslim, antara mereka yang menghendaki cita-cita negara Islam dan mereka yang menghendaki *nation-state* yang diklaim sekuler[106].

Al-Qur'ân sebagai sumber utama ajaran Islam, selain merupakan fenomena yang unik dalam sejarah peradaban manusia, juga merupakan pembawa risalah yang memberikan keistimewaan terhadap penalaran dan intelektualitas manusia. Dengan adanya sistem penalaran, pemikiran manusia menjadi berkembang. Bahkan dengan kecerdasan pemikirannya ini, manusia menjelma sebagai makhluk penafsir terhadap realitas, baik secara tekstual maupun kontekstual. Dalam kaitannya dengan penafsiran al-Qur'ân, manusia memiliki kemampuan membuka cakrawala atau perspektif, terutama dalam memberikan penafsiran terhadap ayat-ayat yang mengandung *dhanni al-dilâlah* (*unclear*

---

[105]Pendapat ini biasanya terinspiri oleh pemikiran Ali bin Abdurraziq yang menyatakan bahwa al-Qur'an tidak pernah menyebutkan sebuah Negara Islam (*daulah Islâmiyyah*), dalam al-Qur'an hanya ditemukan istilah *baldatun thayibun wa rabun ghafûr* (Negara yang baik dan penuh pengampunan Tuhan. Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama Dan Negara*, (Jakarta, Grasindo, 1999), hal. 64

[106] Abdurrahman Wahid membagi dua kerangka pemikiran tersebut dengan istilah idealistic (formalistic) dan realistic (substantive). Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, hal. 56

statement). Dari sini, tak dapat disangsikan lagi bahwa al-Qur'ân memuat ayat-ayat yang menjadi landasan etik dan moral dalam membangun sistem sosial-politik. Termasuk juga di dalamnya bahwa visi universalitas al-Qur'ân menemukan relevansinya dengan cita-cita ideal humanisme universal[107]. Di samping pemahaman di atas, terdapat pula penafsiran yang mengatakan bahwa al-Qur'ân mengandung aturan berbagai dimensi kehidupan umat manusia (*holistic*). Termasuk di dalamnya adalah mengatur sistem pemerintahan dan pembentukan negara Islam. Melalui sistem penafsiran seperti inilah kemudian muncul dalam ranah tafsir, pemahaman yang menyatakan bahwa al-Qur'ân sebenarnya merupakan landasan teologi politik. Mereka yang berargumen demikian, biasanya mendasarkan logika penafsirannya pada ayat-ayat al-Qur'ân secara tekstual.

Tidak ada satupun aturan yang jelas terkait dengan bentuk Negara, system dan institusi kepemerintahan, dan sebagainya memberikan peluang kepada ummat Islam untuk berbeda pendapat secara teoritik dan praktis tentang hubungan agama dan Negara[108]. Sebagian umat Islam memiliki pemahaman bahwa Islam dalam kenyataannya tidak hanya sekedar doktrin agama yang membimbing manusia dari aspek spiritual saja, melainkan juga berusaha membangun suatu sistem ketatanegaraan. Menurut paradigma ini, Islam sebagai sebuah agama dapat diartikan pula sebagai lembaga politik dan kenegaraan sekaligus (*al-Islâm Dîn wa Daulah*). Paham ini mengintegarsikan agama dan Negara. Dalam perspektif yang holistik, Islam tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan semata, tetapi memuat ajaran tentang hubungan antar sesama manusia, baik dalam aspek

[107]Lihat Munawir Sadjali, *Islam Dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta, UI Press, 1993), hal. 4-7

[108]Masykuri Abdillah, *Islam Dan Konsep Negara Bangsa*, hal. 128. Pendapat ini biasanya terinspiri oleh pemikiran Ali bin Abdurraziq yang menyatakan bahwa al-Qur'an tidak pernah menyebutkan sebuah Negara Islam (*daulah Islâmiyyah*), dalam al-Qur'an hanya ditemukan istilah *baldatun thayibun wa rabun ghafûr* (Negara yang baik dan penuh pengampunan Tuhan. Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama Dan Negara*, (Jakarta, Grasindo, 1999), hal. 64.

sosial maupun politik kenegaraan[109]. Dengan mengambil doktrin "*Inna al-Islâm Dîn wa Daulah*" (Sesungguhnya Islam itu adalah agama dan negara), Islam akhirnya dipahami sebagai teologi politik. Islam pada akhirnya menjadi suatu keniscayaan terutama dalam upaya memposisikan Islam sebagai dasar negara. Dalam format itu pulalah, Islam merupakan tipikal sosiopolitik, di mana fungsi agama dan politik tidak dapat dipisahkan melainkan harus terbentuk secara formalistik-legalistik dalam satu wadah bernama "Negara Islam"[110].

Gagasan politik Islam "*integrated"* yang demikian itulah menjadi tipologi pertama gerakan Islam yang dalam ranah sejarah dapat dirujuk misalnya pada dua organisasi besar, yaitu al-Ikwan al-Muslimun di Mesir dengan tokoh-tokohnya diantaranya Hasan al-Banna dan Sayyid Quthub, dan *Jamâ'at al-Islâmiyyah* di Pakistan dengan tokohnya Abul A'la al-Maududi. Kedua organisasi tersebut dengan tokoh-tokohnya bergerak ke arah penguatan basis umat Islam sebagai modal politiknya dan menempatkan Islam sebagai ideologi gerakannya. Keduanya bergerak dengan dilandasi teologi politik yang kuat dan mengakar dalam ide dan sikapnya sebagai penganjur gerakan Islam fundamentalis. Dalam strategi gerakannya, kedua organisasi ini memiliki cita-cita selain mengimplementasikan Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, kedua organisasi ini berkeinginan menempatkan Islam sebagai ideologi dasar di negaranya masing-masing[111].

---

[109]Pandangan holistic terhadap pemahaman Islam, menurut Bakhtiar Effendi cenderung mendorong pemahaman Islam secara literal yang hanya menekanakan dimensi eksterior. Bakhtiar Effendi, *Islam Dan Konsep Negara Bangsa*, dalam Kamdani (Ed), *Islam dan Humanisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hal. 149

[110]Lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*,, hal. 178

[111]Abul A'la al-Maududi menggambarkan formasi pemerintahan Islam sebagai "Theo-Demokrasi", dan dalam bentuk pemerintahan itu, umat Islam hanya memiliki "kedaulatan rakyat yang terbatas" di bawah kemahakuasaan Allah. Abul A'la al-Maududi, The *Islamic Law and constitution*, terj. Asep Hikmat, *Hukum dan Konsitusi Sistem politik Islam*, (Bandung: Mizan, 1993), hal. 159-160. Ini adalah posisi yang hampir tak dapat dipertahankan kecuali kalau seseorang menerima pendapat ulama' abad pertengahan sebagai suatu kata akhir dan menganggap tertutup semua pilihan lain. Karya ulama, dengan segala keterbatasan dan kelebihan mereka yang manusiawi, tidak bisa disamakan dengan firman Tuhan. Lihat juga Masykuri Abdillah, *Islam Dan Konsep Negara Bangsa*, hal. 139-40.

Dari akar teologis sebagaimana diakomodir kedua organisasi di atas, dalam perkembangannya memberikan pengaruh besar terhadap kebangkitan gerakan Islam di berbagai negara, baik yang berpenduduk minoritas maupun mayoritas muslim. Gerakan yang dimunculkan al-*Ikhwân al-Muslimîn* dan *Jamâ'at al-Islâmiyah* telah menjadi inspirasi bagi gerakan serupa dalam organisasi-organisasi Islam di banyak negara. Meskipun gerakan mereka dihadapkan pada berbagai hambatan misalnya dengan kelompok-kelompok sekuler, mereka dalam banyak strateginya mengambil jalan, oposisi terhadap penguasa, menjadi penguasa dan bahkan ada yang koalisi dengan organisasi lainnya yang seideologi demi meraih kekuasaan. Namun yang menjadi hambatan sekaligus tantangan gerakan Islam fundamentalis di banyak negara muslim adalah dihadapkan pada kelompok-kelompok nasionalis yang berpegang pada prinsip *nation-state* dan kesamaan etnis, bahasa, budaya dan geografis. Dalam banyak literatur menyebutkan bahwa padanan untuk menunjukkan gerakan Islam fundamentalis dapat diistilahkan dengan Islam militan, Islam revivalis, bahkan ada yang menyebut neo-stitusifundamentalis. Sebagai *key word* yang seringkali dikampanyekan kelompok-kelompok inilah tidak lain adalah menolak secara tegas negara sekuler atau negara kebangsaan serta berusaha semaksimal mungkin mendirikan negara Islam[112].

Kelompok *kedua* dari kategori gerakan Islam yang berkembang dewasa ini adalah komunitas-komunitas muslim yang cenderung menekankan pemisahan atau “sekularisasi” antara agama dan Negara . Kelompok kedua ini, memiliki cita-cita politik menjadikan negara sekuler. Mereka berpegang pada paradigma teori yang menyatakan bahwa agama sama sekali tidak menekankan kewajiban mendirikan negara. Agama menurut mereka hanya memberikan nilai etik-moral

[112]Contoh praktek integrasi agama dan Negara adalah praktek Negara madinah (*Madinah state)* pada masa Nabi SAW yang kemudian dilanjutkan oleh *khulafâ' al-Rasyidîn*. Dan pada masa *khulafâ' al-Rasyidîn* dianggap oleh sebagian ummat Islam sebagai model kekhalifahan yang ideal, meskipun tidak mempunyai standar system pemerintahan. Masykuri Abdillah, *Islam Dan Konsep Negara Bangsa*, hal. 130

dalam membangun tatanan masyarakat dan negara. Islam di hadapan mereka tidak di bangun atas rekomendasi ayat-ayat yang bersifat tekstual. Selain argumentasi yang dilontarkan bahwa tidak ada ayat al-Qur'an yang secara eksplisit mewajibkan orang Islam membentuk pemerintahan dan negara, mereka juga kerapkali menggunakan sistem penafsiran kontekstual dalam mendekati agamanya. Di samping itu, dalam kerangka keyakinan teologisnya, mereka menyatakan bahwa pembentukan pemerintahan dan negara Islam tidak termasuk dalam tugas sebagaimana diwahyukan Tuhan kepada Nabi Muhammad SAW. Beliau hanyalah Rasul yang semata-mata membawa panggilan agama yang di dalamnya tidak termasuk perintah mendirikan suatu negara. Nabi hanya diberi amanat untuk mengembangkan visi dan misi universalitas Islam dalam menata umat manusia yang plural. Paham ini terinspirasi oleh pemikiran Ali Abdurraziq dalam bukunya yang berjudul "*al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*". Pokok pemikiran dari buku ini adalah bahwa Islam adalah hanya agama bukan Negara[113].

Kelompok kedua ini juga mengajukan argumentasi yang kuat. Negara Islam menurutnya bukan saja secara konseptual tidak terbukti dan sulit diketemukan dalam berbagai literatur Islam, tetapi juga menemukan ambiguitasnya ketika diimplementasikan dalam wilayah yang praktis. Faktor utama yang membuat ambiguitas ini adalah terletak pada persoalan praktis,

[113]Dalam pandangan sebagian pemikir politik Islam, Ali Abdurraziq dianggap sebagai insiprator gagasan sekularisasi politik dalam Islam, yang memandang Islam dan politik sebagai dua entitas yang berbeda dan terpisah (*al-Islâm syaiun wa al-Siyâsat syaiun akhar*). Menurut al-Bahiy, pemikiran Ali Abdurraziq tentang pemisahan agama dan politik ini sangat dipengaruhi oleh tradisi Kristen yang memisahkan persoalan agama (gereja) dan Negara (Kaisar). Muhammad al-Bahiy, *Pemikiran Islam Modern*, (Jakarta:Pustaka Panjimas, 1986), hal. 153. Dalam buku "*al-Islâm wa al-Ushûl al-Hukmi: Bahstun Fî al-Khilâfati wa al-Hukûmati fî al-Islâm*" (Islam dan Sumber-sumber Kekuasaan Politik: Kajian tentang Khilafah dan Kekuasaan dalam Islam), Ali Abdurraziq menyimpulkan beberapa hal: (1) Nabi tidak membangun negara dalam otoritas spiritualnya. (2) Islam tidak menentukan sistem pemerintahan yang definitif. Karena itu umat Islam bebas memilih bentuk pemerintahan apapun yang dirasa sesuai dan cocok bagi kondisinya. (3) Tipologi pemerintahan yang dibangun setelah wafatnya Nabi, tidaklah memiliki dasar-dasar dalam a*l-Quran* dan a*l-Hadist*. Ia semata-mata "karya kreatif-imaginatif" bangsa Arab yang kemudian dinaikkan derajatnya menjadi sistem khilafah yang dilegitimasi dari doktrin-doktrin agama. (4) Sistem ini (baca: *khilâfah*) telah menjadi tipuan bagi sebagian besar persoalan-persoalan dunia Islam karena dalam realitasnya telah menjadi pendukung tirani di negara-negara Islam.

misalnya pihak manakah yang dianggap memiliki otoritas untuk menentukan kualitas keislaman suatu negara dan kriteria apakah yang dipergunakan. Kelompok kedua ini dalam berbagai literatur politik Islam seringkali disebut sebagai penganut aliran sekuler.[114] .

Namun demikian, keberadaan negara sekuler di banyak negara memberikan respon yang berbeda-beda terutama dalam memperlakukan agama. Sedikitnya terdapat empat kriteria suatu negara dapat dikategorikan negara sekuler, yaitu: *Pertama*, adanya pemisahan (separasi) antara pemerintah dan ideologi keagamaan. *Kedua*, adanya pengembangan (ekspansi) pemerintah untuk lebih *melaksanakan* peran dan fungsinya dalam mengawasi masalah keagamaan. *Ketiga*, penilaian ulang (*transvaluasi*) atas kultur politik dengan menggantikan nilai agama dengan kultur politik sekuler. *Keempat*, hubungannya dengan kekuasaannya, negara bertugas menghapus nilai-nilai agama dan praktek keagamaan.

Dari keempat kategori di atas, relasi agama dan negara yang menganut paham sekuler ini dalam sejarah pernah diperlihatkan pada pemerintahan Musthafa Kamal (Kamal Attaturk) di Turki. Di bawah kekuasaannya, Turki diperintah dengan mendasarkan pada ideologi negara sekuler. [115] Namun dalam perkembangan pemerintahannya yang meskipun kelompok Kemalis telah berhasil terorganisir sejak permulaan tahun 1920-an, dalam kenyataan politiknya melahirkan konfigurasi politik yang tidak produktif bagi kelanjutan cita-cita Turki menjadi negara sekuler. Turki terus berada di bawah bayang-bayang ketegangan relasi agama dan negara yang sangat akut dan melahirkan organisasi-organisasi dengan latar agama sebagai ideologinya yang tak jarang melakukan gerakan melawan pemerintahan berkuasa. Sekulerisme yang sebenarnya menghendaki

---

[114]Muhammad al-Bahiy, *Pemikiran Islam Modern,* hal. 153

[115]Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001), hal. 94-95. bandingkan dengan Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hal.. 134.

pemisahan antara agama dan negara secara tegas, dalam kenyataannya justru mempersubur gerakan militan yang berbasis pada agama.

Kelompok *ketiga* adalah kalangan yang mengambil paradigma berpikir substantif. Menurut penganut aliran ini, hubungan antara agama dan negara harus berada dalam hubungan yang bersifat simbiotik, yakni suatu hubungan timbal balik yang saling memerlukan antara keduanya.[116] Negara menurutnya memerlukan panduan etika dan moral sebagaimana diajarkan agama. Sementara agama sendiri memerlukan juga kawalan negara untuk kelestarian dan eksistensinya. Dengan hubungan yang seperti itulah, keduanya berada dalam dimensi *simbiosis mutualis*. Adapun corak teologi politik yang menjadi pegangan kelompok ini adalah bahwa relasi agama dan negara didasarkan pada prinsip-prinsip etis. Sebagai penganut *substantialistik*, mereka menegaskan bahwa tuntunan maupun indikasi kuat adanya acuan baku tentang sistem politik dan pemerintahan dalam Islam sama sekali tidak diketemukan dan terbukti. Aliran ini dengan demikian lebih berorientasi terhadap nilai dan substansi ajaran agama. Dalam tatanan kehidupan keumatan, aliran ini senantiasa merefleksikan dan berupaya menginternalisasikan prinsip-prinsip ajaran Islam yang bersifat universal[117].

---

[116] Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hal.. 134

[117]Abdurrahman Wahid membagi dua kelompok besar pandangan umat Islam terhadap wawasan kebangsaan, yaitu kelompok yang ingin lebih memberlakukan manifestasi kehidupan bernegara dan bermasyarakat dengan warna Islam yang jelas dan kelompok yang ingin memberlakukan Islam secara social budaya dalam kehidupan bangsa. Pandangan pertama lebih mementingkan pendekatan legal formalistic terhdap Islam dalam arti pemberlakuan nilai-nilai Islam dalam peraturan dan perundangan Negara. Argumentasi pandangan ini adalah bahwa secara realitas bahwa ummat Islam adalah mayoritas, dan ajaran-ajaran agama dapat dilegalisasikan melalui lembaga-lembaga perwakilan rakyat yang mewakili mayoritas bangsa tersebut. Pendukung pandangan ini menuntut secara formal jabatan-jabatan birokrasi dengan keterwakilan ummat mayoritas. Sementara kelompok yang menggunakan pendekatan social budaya tidak mementingkan bentuk formalisas agama, dan karenanya tidak merisaukan masalah kepemimpinan Negara dan system pemerintahan. Wawasan kebangsaan yang muncul dari paham ini adalah wawasan yang integral yang merupakan hasil titik temu persamaan nilai-nilai universal yang dianut dan diakui seluruh elemen bangsa. Islam dapat dijadikan sebagai salah satu penopang wawasan kebangsaan dalam kehidupan bernegara. Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001), hal. 94-95

Paradigma politik Islam ini yang menurut Bakhtiar Effendi dipandang sebagai perspektif religio-politik "baru" tentang hubungan antara Islam dan Negara yang cenderung bersifat "theologies", menurutnya didasarkan pada prinsip-prinsip; *pertama,* bahwa al-Qur'an dan al-Sunnah tidak mewajibkan secara tegas umat Islam untuk mendirikan Negara Islam. *Kedua*, Islam hanya memberikan seperangkat prinsip-prinsip dasar social-politik. *Ketiga*, Islam dipahami sebagai agama yang kekal dan universal. Dan *keempat*, bahwa hanya Allah yang mempunyai dan mengetahui kebenaran mutlak[118].

Dalam konteks Indonesia, berangkat dari ketiga tipologi relasi agama dan Negara, Indonesia cenderung masuk dalam tipologi yang ketiga, yaitu Paham *substantive* yang menekankan hubungan *simbiotik mutualistik* antara agama dan Negara. Hal ini sangat relevan dengan pandangan bahwa Indonesia bukan Negara secular, bukan Negara agama (theokrasi), tetapi Negara religius.

Berdasarkan penjelasan di atas, baik kelompok islam yang melihat hubungan Islam dan politik "dianggap" secara tektual dan cenderung memperjuangkan Islam sebagai ideologi politik dalam pendirian negara bangsa Islam atau *khilâfah Islâmiyyah* ataupun kelompok Islam yang hanya setuju dengan gagasan negara bangsa yang dianggap sekular, nampaknya keduanya mempunyai keinginan yang sama, yaitu keinginan Islam dapat mewarnai kehidupan masyarakat dunia pada umumnya, dan masyarakat indonesia pada khususnya. Bahkan ada gagasan lebih menarik pergeseran dari adagium "*Islâm dîn wa daulah*" menuju "*Islam dîn wa ummat*" . Adagium kedua nampaknya bisa dijadikan jalan tengah dari keperbedaan paham diantara umat Islam tentang agama dan negara bangsa, yaitu nasionalisme religius[119]. Dari penjelasan di atas, NU sebagai salah satu elemen bangsa ini tidak menghendaki Indonesia sebagai

[118]Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 134

[119]Gagasan *al-Islam Dinun wa Ummatun* sebagai kritik atas gagasan *al-Islam Dinun wa Daulatun* adalah gagasan Syaikh Jammal Banna yaitu adik Hasan al-Banna yang termasuk pengusung gagasan *al-Islam Dinun wa Daulatun*. Gagasan Jamal Banna ini dituliskan dalam sebuah buku yang berjudul "*al-Islamu Dinun wa Ummatun wa laisa Dinun wa Daulatun*".

negara federal, dan sebagai bagian komunitas Islam tidak menghendaki negara Islam atau *khilâfah*. NU menganggap bahwa bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) adalah bentuk final dari *nation-state* atau negara bangsa bagi bangsa Indoensia.

D. KONTEKTUALISASI PEMAKNAAN KEUMATAN DAN KEBANGSAAN

Kata "*ummat*" atau "*ummah*" dalam bahasa Indonesia cenderung biasa digunakan pada arti komunitas ideologis terhadap agama tertentu atau sekelompok manusia yang mempunyai ikatan dan kesamaan agama, seperti; umat Islam, umat Kristen dan umat Hindu. Namun dalam kontek kajian Islam dan politik di Idonesia, "ummah" lebih banyak digunakan dan ditujukan pada arti ikatan emosial dalam agama Islam sebagai lawan kata dari "bangsa" yang diartikan sebagai sekolompok manusia yang mempunyai berbagai keperbedaan dengan tujuan yang sama. Untuk itu, terminology kata "ummah" lebih dekat dengan pemaknaan khusus bagi komunitas muslim. Dalam pandangan ini, ummah lebih dipahami sebagai komunitas muslim seutuhnya (*the community of all muslim*) [120].

Abdullah al-Akhsan dalam bukunya "umat atau bangsa" menjelaskan berbagai pengertian tentang "ummah". Menurutnya istilah "ummah" dapat dipahami dalam dua prespektif, *pertama*; prespektif tektual yaitu istilah ummah yang dijelaskan dalam sumber ajaran pokok Islam, yaitu al-Qur'ân. Dan *kedua*, istilah "ummah" dalam prespektif kontektual atau realitas histories[121]. Secara tektual, kata "ummah" berasal dari kata dalam bahasa arab yang berarti komunitas atau sekelompok manusia. Dalam al-Qur'ân, kata umat mempunyai beberapa pengertian diantaranya; *pertama*, ummah berarti makhluk hidup. Makna ini dapat

---

[120]Lihat Bassam Tibi, *Islam between Cultures and Politics*, (New York: Palgrave, 2001), hal. 122

[121]Abdullah al-Akhsan, *Ummat atau Bangsa Krisis Identitas Masyarakat Muslim Kontemporer*, terj. Hammam, (Salatiga: STAIN Salatiga Press, 2005), hal.. 3-9

ditemukan dalam al-Qur'ân, Surat al-An'âm, ayat 38 yang artinya; "Dan tiadalah binatang-binatang yang berjalan di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan juga umat-umat-Ku seperti kamu (manusia)". Ayat ini membicarakan kata "ummah" dalam arti seluruh makhluk hidup yang ada di planet bumi ini, dengan berbagai jenis, bentuk dan speciesnya[122]. *Kedua*, umat berarti komunitas yang tunggal (*ummatan wahidatan*). Pengertian ini diantaranya terdapat dalam al-Qur'ân, Surat Yunus, ayat 19 yang artinya adalah " Dan (ketahuilah) bahwa seluruh manusia dahulunya adalah satu komunitas (*umatan wahidatan*), kemudian berselisih pandang..". Ummah dalam ayat ini mempunyai pengertian bahwa semua komunitas dengan berbagai keperbedaannya di dunia ini berasal dari satu induk yaitu sebagai anak cucu Nabi Adam dan Siti Hawa[123]. *Ketiga*, ummah dalam arti pengikut setia para Nabi. Pengertian ini terdapat dalam al-Qur'ân, Surat Yunus ayat 47, yang artinya "tiap-tiap ummah mempunyai rasul; maka apabila telah datang rasul mereka, diberikanlah keputusan antara mereka dengan adil dan mereka (sedikitpun) tidak dianiaya. *Keempat*, ummah juga mempunyai arti keyakinan yang dianut oleh kelompok tertentu. Pengertian ini dapat ditemukan dalam al-Qur'ân, Surat al-Zukhrûf, ayat 22 yang artinya "Bahkan mereka berkata " sesungguhnya kami mendapati nenek moyang kami menganut keyakinan (ummah), dan sesungguhnya kami orang-orang yang mendapat petunjuk dengan mengikuti jejak mereka" [124]. *Kelima*, umat mempunyai arti teladan. Makna ini dapat ditemukan dalam al-Qur'ân, Surat al-Nahl ayat 120, yang artinya " Sesungguhnya Ibrahim adalah seorang teladan (ummah) yang memiliki semua kebajikan dalam dirinya, selalu patuh kepada kehendak Allah dan menjauhkan diri dari segala kesalahan. Dan sekali-kali dia bukanlah termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan" [125]. *Keenam*, umat berarti komunitas yang mempunyai komitmen menjalankan kebenaran. Arti

[122]Abdullah al-Akhsan, *Ummat atau Bangsa*, hal. 7
[123]Abdullah al-Akhsan, *Ummat atau Bangsa*, hal. 7
[124]Abdullah al-Akhsan, *Ummat atau Bangsa*, hal. 8
[125]Abdullah al-Akhsan, *Ummat atau Bangsa*, hal. 7

ini dapat ditemukan dalam al-Qur'ân, Surat al-A'râf, ayat 159, yang artinya "diantara rakyat (kaum) nabi Musa itu terdapat sekelompok orang (umat) yang memberi petunjuk kepada orang-orang lain dengan jalan kebenaran dan dengannya mereka menjalankan keadilan". Dalam ayat ini kata "ummah" juga mempunyai perbedaan dengan kata "kaum". Nampaknya kata kaum mempunyai makna lebih umum daripada kata ummah. Ummah dalam ayat ini menunjukkan arti pengikut Nabi Musa secara khusus yang mempunyai komitmen kuat terhadap ajarannya dan berbeda dengan pengikut Nabi Musa pada umumnya[126]. Dan *ketujuh*, ummah berarti komunitas professional yang mempunyai aktifitas pekerjaan tertentu, dalam al-Qur'ân dapat ditemukan dalam Surat al-Qashas, ayat 23 yang berarti " Dan tatkala ia (Musa) sampai sumber air negeri Madyan, Ia menjumpai sekumpulan orang (ummah) yang sedang meminumkan ternaknya"[127].

Dari berbagai pengertian di atas, secara tektual kata ummah dapat dipahami dengan beberapa penjelasan; *pertama*, ummah mempunyai arti yang spesifik yaitu komunitas ideologis. *Kedua*, ummah mempunyai keyakinan tertentu yang dijadikan sebagai landasan kehidupanya. *Ketiga*, ummah mempunyai figure teladan yang menjadi panutan dan barometer kebenaran prilaku kehidupannya. Dan *keempat*, ummah mempunyai komitmen tertentu dalam menjalankan doctrine keyakinannya.

Dalam kajian politik Islam, perbincangan tentang "ummah" dalam hubungannya dengan agama dan negara dapat ditelusuri pada masa Nabi Muhammad SAW di Madinah ketika melakukan dakwahnya. Nabi berhasil membentuk masyarakat Madinah sebagai negara kota (*city state*) miniature dari Negara bangsa (*nation-state*) , saat itu Madinah terdiri dari berbagai kelompok masyarakat; Nasrani, kaum Anshar, kaum Muhajirin dan ada juga dari mereka yang menyembah berhala (paganis). Melihat kenyataan masyarakat Madinah yang sangat plural itu, Nabi menganggap penting membentuk suatu ikatan sosial yang

---

[126]Abdullah al-Akhsan, *Ummat atau Bangsa*, hal. 8
[127]Abdullah al-Akhsan, *Ummat atau Bangsa*, hal. 8

kokoh dan kuat dalam bentuk sebuah perjanjian, yang kemudian dikenal dengan Piagam Madinah[128]. Dalam Piagam ini, Nabi menekankan arti penting konsep mengenai "ummah". Konsep ini tidak hanya memungkinkan pentingnya kehidupan yang menghargai pluralitas, akan tetapi menempatkan Islam sebagai

---

[128]Piagam Madinah ini secara lengkap diriwayatkan oleh Ibn Ishaq (w. 151 H) dan Ibn Hisyam (w. 213 H), dua penulis muslim yang mempunyai nama besar dalam bidangnya. Menurut penelitian Ahmad Ibrahim al-Syarif, tidak ada periwayat lain sebelumnya selain kedua penulis di atas yang meriwayatkandan menuliskannya secara sistematis dan lengkap. Meskipun demikian, tidak diragukan lagi kebenaran dan keotentikan piagam tersebut, mengingat gaya bahasa dan penyusunan redaksi yang digunakan dalam Piagam Madinah ini setaraf dan sejajar dengan gaya bahasa yang dipergunakan pada masanya. Demikian pula kandungan dan semangat piagam tersebut sesuai dengan kondisi sosiologis dan historis zaman itu. Keotentikan Piagam Madinah ini diakui pula oleh William Montgomery Watt, yang menyatakan bahwa dokumen piagam tersebut, yang secara umum diakui keotentikannya, tidak mungkin dipalsukan dan ditulis pada masa Umayyah dan Abbasiyah yang dalam kandungannya memasukkan orang non muslim ke dalam kesatuan ummah. Dari Ibn Ishaq dan Ibn Hisyam inilah kemudian penulis-penulis berikutnya menukil dan mengomentarinya.Akram Dhiyauddin Umari, *Masyarakat Madani*, (Jakarta: GIP, 1999), hal.109. Di antara penulis-penulis klasik yang menukil Piagam Madinah secara lengkap antara lain: Abu Ubaid Qasim Ibn Salam dalam Kitab Al-Amwal, Umar al-Maushili dalam Wasilah al-Muta'abbidin dan Ibn Sayyid dalam Sirah al-Nas. Sementara itu, beberapa penulis klasik dan periwayat lainnya yang menulis tentang Piagam Madinah antara lain: Imam Ahmad Ibn Hambal (w. 241 H) dalam Al-Musnad, Darimi (w. 255 H) dalam Al-Sunan, Imam Bukhori (w. 256 H) dalam Shahih-nya, Imam Muslim (w.261 H) dalam Shahih-nya. Tulisan-tulisan lain tentang piagam tersebut juga bias dijumpai dalam Sunan Abu Dawud (w. 272 H), Sunan Ibn Majah (w. 273 H), Sunan Tirmidzi (w. 279 H), Sunan Nasa'i (w. 303 H), serta dalam *Tarikh al-Umam wa al-Muluk* oleh al-Thabari. Piagam Madinah ini telah diterjemahkan pula ke dalam bahasa asing, antara lain ke bahasa Perancis, Inggris, Itali, Jerman, Belanda dan Indonesia. Terjemahan dalam bahasa Perancis dilakukan pada tahun 1935 oleh Muhammad Hamidullah, sedangkan dalam bahasa Inggris terdapat banyak versi, diantaranya seperti pernah dimuat dalam Islamic Culture No.IX Hederabat 1937, Islamic Review terbitan Agustus sampai dengan Nopember 1941 (dengan topik The first written constitution of the world). Selain itu, Majid Khadduri juga menerjemahkannya dan memuatnya dalam karyanya War and Pearcein the Law of Islam (1955), kemudian diikuti oleh R. Levy dalam karyanya The Social Structure of Islam (1957) serta William Montgomery Watt dalam karyanya *Islamic Political Thought* (1968). Adapun terjemahan-terjemahan lainnya seperti dalam bahasa Jerman dilakukan oleh Wellhausen, bahasa Itali dilakukan oleh Leone Caetani, dan bahasa Belanda oleh A.J. Wensick serta bahasa Indonesia untuk pertama kalinya oleh Zainal Abidin Ahmad. Dalam teks aslinya, Piagam Madinah ini semula tidak terdapat pasal-pasal. Pemberian pasal-pasal sebanyak 47 itu baru kemudian dilakukan oleh A.J. Winsick dalam karyanya *Mohammed en de joden te Madina*, tahun 1928 M yang ditulis untuk mencapai gelar doktornya dalam sastra semit. Melalui karyanya itu, Winsick mempunyai andil besar dalam memasyarakatkan Piagam Madinah ke kalangan sarjana Barat yang menekuni studi Islam. Sedangkan pemberian bab-bab dari 47 pasal itu dilakukan oleh Zainal Abidin Ahmad yangmembaginya menjadi 10 bab. Juwairiyah Dahlan, *Piagam Madinah dan Konsep Ummat*, dalam http://groups.yahoo.com/group/media-dakwah/. Menurut Montgomery Watt kata "ummah" berasal dari kata dalam bahasa Ibrani yang mempunyai arti bangsa atau masayarakat.. W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought,* (Edinburgh: University Press, 1968), hal.. 9.

rahmatan li al-'Âlamîn bagi kelangsungan kehidupan umat manusia di muka bumi ini[129].

Muhammad Khalid, seorang penulis sejarah Nabi menegaskan bahwa isi yang paling prinsip dari Piagam Madinah adalah membentuk suatu masyarakat yang harmonis, mengatur suatu ummah serta menegakkan pemerintahan atas dasar persamaan hak. Dengan berbagai penjelasan dan komentar dapat dipahami bahwa Piagam Madinah secara resmi menandakan berdirinya suatu negara, yang isinya bisa disimpulkan menjadi empat pokok: *Pertama*, mempersatukan segenap kaum muslimin dari berbagai suku menjadi satu ikatan. *Kedua*, menghidupkan semangat gotong royong, hidup berdampingan, saling menjamin di antara sesama warga. *Ketiga*, menetapkan bahwa setiap warga masyarakat mempunyai kewajiban memanggul senjata, mempertahankan keamanan dan melindungi Madinah dari serbuan luar. *Keempat*, menjamin persamaan dan kebebasan bagi kaum Yahudi dan pemeluk-pemeluk agama lain dalam mengurus kepentingan mereka[130].

Penggunaan kata ummah dalam rangkaian pasal-pasal yang tercantum dalam piagam Madinah mempunyai pengertian yang sangat dalam, yakni perubahan paham kesukuan yang hidup di kalangan suku-suku Arab saat itu. Cakrawala wawasan sosial yang sangat sempit, dan kehidupan politik yang terbatas, karena fanatisme kabilah (kesukuan) dan ikatan darah yang dibatasi oleh tembok kelahiran, pelan-pelan mulai runtuh berganti dengan suatu masyarakat yang luas, di mana masing-masing dari warganya mempunyai hak dan kewajiban yang sama. Dengan demikian, Nabi Muhammad telah menciptakan kondisi untuk terbinanya suatu masyarakat yang bersatu, yakni komunitas masyarakat Madinah yang utuh, tanpa membedakan agama, ikatan kesukuan dan ikatan darah. Hal itu

[129]Abegebriel, A. Maftuh, *Negara Tuhan The Thematic Encyclopaedia*, (Jakarta: SR-Ins, 2004), hal. 18-19

[130]Juwairiyah Dahlan, *Piagam Madinah dan Konsep Ummat* dalam http://groups.yahoo.com/group/media-dakwah/, 12 Juli 2007

jelas sekali tercantum dalam pasal 25 sampai dengan pasal 47 Piagam Madinah[131].

Dari pemahaman kata ummah inilah tercermin paham kebangsaan dan kenegaraan. Walaupun secara historis istilah *state* dan *nation* muncul berabad-abad kemudian, tapi jiwa dan semangatnya telah tercermin dalam terminologi ummah, suatu istilah yang sangat tepat digunakan Rasulullah untuk mempersatukan masyarakat Madinah menjadi suatu komunitas dengan menekankan kerjasama seerat mungkin dari masing-masing warganya demi keamanan dan kesejahteraan mereka bersama. Mereka sangat menyadari perlunya hidup bersama di dalam koeksistensi yang damai. Realisasinya yang praktis dari tujuan ini meminta dasar konsepsi bersama yang dapat diterima oleh semua pihak dan di atas dasar ini dapat dibangun keselarasan hidup dan perdamaian. [132]

Terminologi ummah dalam Piagam Madinah dapat juga dipahami berbeda dengan pengertian ummah pada umumnya, yang mengandung pengertian ummah hanya sebagai suatu ikatan dalam komunitas keagamaan. Namun, terminologi ummah dalam piagam ini mempunyai pengertian yang lebih luas lagi, mencakup seluruh wilayah Madinah, mengintegrasikan warga Ansar, Muhajirin dan kaum Yahudi serta kelompok-kelompok lain dalam satu ikatan persatuan dan perdamaian serta keselarasan hidup[133]. Sementara itu, Montgomery Watt menyatakan bahwa masalah yang menonjol dalam komunitas ini (*ummah*) adalah penciptaan kedamaian dan ketentraman di kalangan warga Madinah.[134] Masalah tersebut bukan hanya terjadi di Madinah saja, tapi juga problem di seluruh jazirah Arabia saat itu. Namun demikian, Muhammad berhasil mengangkatnya dan menegakkannya dalam suatu sistem baru yang mengatasi paham kesukuan, golongan dan ikatan-ikatan lain. Memang, masing-masing kepala suku yang

---

[131]Lihat teks Piagam Madinah dalam Akram Dhiyauddin Umari, *Masyarakat Madani*, hal. 120-122

[132]Abegebriel, A. Maftuh, *Negara Tuhan The Thematic Encyclopaedia*, (Jakarta: SR-Ins, 2004), hal. 19

[133] Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tatanegar: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, hal. 15

[134] lihat Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, hal. 9

sebelumnya mempunyai kekuatan/kekuasaan politik dan hanya berhubungan dengan kepala suku lainnya, maka dalam bentuk bangunan masyarakat baru itu, suku-suku yang ada saat itu seakan membentuk suatu konfiderasi yang tergabung dalam suatu kesatuan yang dinamakan *ummah* dan di bawah pimpinan Nabi Muhammad Saw. Dengan demikian, tergambar bahwa pengertian ummah dalam piagam ini adalah adanya/timbulnya suatu paham politik baru di kalangan warganya, yakni kesadaran paham bernegara, walaupun dalam bentuk yang amat sederhana. Dapat pula dipahami bahwa kata *ummah* dalam Piagam Madinah ini, berbeda pengertiannya dengan makna yang selama ini lazim dipahami yang mengacu kepada komunitas beragama[135].

Konsep *ummah* dalam piagam Madinah adalah salah satu bentuk konsep rekayasa social (*social engineering*) yang menafikan paham kesukuan yang semula menjadi tradisi bangsa-bangsa Arab dan kemunculannya tidak bisa dipisahkan dengan upaya dekonstruksi sosial-politik masyarakat Arab yang menganut sistem *sya'biyyah* oriented[136]. Dengan makin diterimanya konsep "ummah" di tengah-tengah masyarakat Arab ketika itu, fanatisme kabilah dan ikatan darah, pelan-pelan mulai runtuh dan beralih pada suatu masyarakat yang sesungguhnya, yakni adanya penghargaan terhadap hak dan kewajiban serta memperlakukan yang sama terhadap anggota masyarakat. Dalam kondisi itulah, kehadiran Muhammad SAW mampu menciptakan suatu komunitas masyarakat Madinah yang utuh dengan tanpa membedakan agama, ikatan kesukuan dan darah.

Di tengah pluralitas itulah, mereka akhirnya menyadari perlunya hidup dalam suasana damai dan saling menjalin kebersamaan. Piagam Madinah yang telah diproklamirkan Muhammad SAW tidak lain merupakan suatu dokumen yang menekankan hidup berdampingan antara orang-orang Muhajirin dan Anshor

---

[135]Akram Dhiyauddin Umari, *Masyarakat Madani*, hal. 120-122, lihat Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, hal. 9

[136]Lihat Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, hal. 9

di satu pihak dengan orang-orang Yahudi di pihak lain. Mereka masing-masing saling melindungi hak-haknya, saling menghargai agama dan mempunyai kewajiban yang sama dalam mempertahankan suatu kesatuan masyarakat Madinah. Karena kandungannya yang universal, banyak kalangan intelektual menganggap bahwa Piagam Madinah merupakan konstitusi (hukum tertulis) yang mengikat seluruh warganya. Selain itu, mereka menganggap kehadiran Muhammad SAW di Yastrib telah berhasil membawa agama baru dan membentuk suatu sistem pemerintahan yang mengatur pola hubungan antara pemimpin dan rakyat yang didukung legitimasi kedaulatan rakyat. Madinah dalam perkembangannya bukan saja berhasil membentuk masyarakat agamis, tetapi juga mampu meningkatkan taraf hidup penduduknya dan iklim politik menjadi dinamis. Bahkan dalam latar sejarah disebutkan bahwa pada tahun 632 M, Madinah tercatat sebagai komunitas masyarakat yang terdiri dari perserikatan suku-suku bangsa Arab dengan Nabi Muhammad SAW sebagai Kepala Negara dan rakyat Madinah menjadi intinya. Dari sini, tidaklah berlebihan jika prakarsa Nabi dalam membentuk Piagam Madinah tidak lain merupakan manifesto politik pertama dalam sejarah Islam.[137] Meskipun Nabi Muhammad SAW di satu sisi sebagai pemimpin agama, Muhammad tetap mampu menginternalisasikan nilai-nilai agama dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara sebagaimana tercermin dalam visi dan misinya dalam membangun masyarakat Madinah yang menghargai pluralistik[138].

Gambaran kehidupan yang tercipta dan tersusun di Madinah, dengan pluralitas dan heterogenitas masyarakatnya waktu itu, sama dengan masyarakat di negera-negera sekuler modern dewasa ini.[139] Negeri dengan ragam ras, suku dan agama itu dipersatukan di bawah kepemimpinan Nabi dan itulah yang disebut ummat. Meskipun seringkali kata ummat diterapkan hanya untuk komunitas

[137]Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, hal. 15

[138]Akram Dhiyauddin Umari, *Masyarakat Madani*, hal. 120-122. Lihat juga Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, hal. 15

[139]Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, hal. 15-16

Muslim, tapi klaim ini sulit untuk pertahankan. Sebagian sarjana Muslim menyatakan bahwa istilah ummah menggambarkan masyarakat Muslim, tapi ini tidak seluruhnya benar. Istilah ini menggambarkan kedudukan secara *de facto*. Secara teoritik, penggunaan istilah ummah selama karir kerasulan tidak terbatas pada komunitas Muslim saja. Nabi membuat suatu masyarakat politik di Medinah berdasarkan konsensus dari berbagai kelompok dan suku. Konsensus yang disusun oleh Nabi itulah yang kemudian dengan Piagam Madinah atau Sahifah. Dan masyarakat yang terikat dengan perjanjian itu disebut "masyarakat Sahifah".[140]

Bagi masyarakat Arab yang sebelumnya tidak pernah hidup sebagai komunitas antar suku dengan kesepakatan bersama, dokumen seperti itu tentulah sangat revolusioner dan mendukung inisiatif Nabi untuk membangun basis bagi berlakunya prinsip hidup berdampingan secara damai (*co-existence*). Rasulullah menyusun suatu persetujuan antara Muhajirin dan Anshar, di dalamnya termasuk orang-orang Yahudi. Orang-orang Yahudi diizinkan untuk tetap memeluk agamanya dan menjaga harta kekayaan mereka. Dokumen itu dimulai dengan nama Tuhan Maha Pengasih Maha Penyayang. Ini perjanjian antara Muhammad dan orang-orang mukmin dan Muslim Quraisy dan Yastrib (Madinah) dan orang-orang yang mengikuti mereka dan orang-orang yang terikat padanya dan orang-orang yang mendukung mereka. Mereka adalah umat yang satu yang berbeda dengan umat yang lainnya. Orang-orang Yahudi akan berbagi tanggungjawab dengan orang-orang Muslim selama mereka berjuang. Orang-orang Yahudi dari Bani Auf akan menjadi satu Ummah dengan orang-orang Muslim. Bagi orang Yahudi agama mereka dan bagi Muslim agama mereka pula..." [141]

Dokumen ini meletakan dasar bagi komunitas politik di Madinah dengan segala perbedaan yang ada: suku, kelompok-kelompok dan agama dengan

---

[140]Akram Dhiyauddin Umari, *Masyarakat Madani*, hal. 120-122. Lihat juga Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, hal. 15

[141]Akram Dhiyauddin Umari, *Masyarakat Madani*, hal. 126. lihat pula Abegebriel, A. Maftuh, *Negara Tuhan The Thematic Encyclopaedia*, (Jakarta: SR-Ins, 2004), hal. 18-19

menghormati kebebasan untuk mengamalkan agama mereka masing-masing. Dengan demikian dapat dilihat, bahwa Nabi menyusun suatu persetujuan yang menetapkan ketentuan-ketentuan yang disepakati bersama, bukan mendirikan sebuah "negara teologis."Semua kelompok agama dan kelompok suku diberikan otonomi penuh untuk memelihara tradisi dan kebiasaan mereka masing-masing. Dengan demikian, persetujuan tersebut, lebih didasarkan pada consensus dan musyawarah daripada berdasarkan pada paksaan dan ini mirip dengan perkembangan politik negara modern[142]. Berbicara secara historis, suatu kontrak yang berakar dari tradisi kesukuan, sebagai sesuatu yang demokratis, baik dari segi semangat maupun prakteknya.

Dari perjalanan hsitoris ini, pendukung "negara teokratik" sering berdalih bahwa dokumen Piagam Madinah itu dibuat ketika Muslim masih menjadi minoritas dan hukum Islam memang belum seluruhnya diwahyukan, dan oleh karena itu terhapus oleh perkembangan-perkembangan kemudian. Namun dalih ini tidak dapat dipertahankan, terutama jika kita cermati ayat-ayat Al-Qur'ân yang diturunkan kemudian secara terbuka. *Pertama*, sunnah Rasulullah tidak dibatalkan, lebih-lebih lagi dalam persoalan ini, yang merupakan persoalan yang paling vital dalam kebijakan Islam. *Kedua*, ayat-ayat terakhir Al-Qur'ân tidak membatalkan apa yang disepakati di dalam *Sahîfah*. Kalaulah orang-orang Yahudi dihukum, seperti diperintahkan wahyu terakhir, itu karena mereka mengingkari kesepakatan. *Sahîfah* tidak pernah dibatalkan. Semangatnya mempunyai validitas hingga sekarang.[143]

Dokumen itu memberikan landasan, *pertama*, yang menjamin otonomi bagi kelompok yang beragama, kebebasan untuk memeluk dan melaksanakan suatu agama, adat dan tradisi, serta persamaan hak bagi semua orang. *Kedua*, dokumen itu jelas menekankan pada sisi demokrasi dan konsensus, bukan pada

---

[142]Lihat Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, hal. 16. bandingkan dengan Abegebriel, A. Maftuh, *Negara Tuhan The Thematic Encyclopaedia*, (Jakarta: SR-Ins, 2004), hal. 18-19.

[143] lihat Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, hal. 11.

tekanan dan paksaan. [144] Dari sini, juga penting untuk dicatat, bahwa dalam masalah politik pemerintahan, Nabi tidak menggunakan otoritas teologis. Dokumen itu, setelah kita kaji, sama dengan teori kontrak sosialnya J.J Rousseau. Bagi Rousseau, kebebasan bukanlah kebebasan liberal atau kebebasan individu 'dari' masyarakat, tapi kebebasan yang dilaksanakan di dalam dan untuk seluruh masyarakat. Artinya, manusia dibebaskan oleh masyarakat yang membebaskan. Kebebasan tidak dicapai dengan cara menyingkirkan orang lain, tapi merupakan implikasi positif dari kebebasan untuk semua.

Namun demikian, perjalanan sejarah Islam dihadapkan pada sebuah kenyataan yang memilukan. Di balik kesuksesan Piagam Madinah, perkembangan politik lokal Madinah menemukan konfigurasi yang sama sekali tidak terduga, yakni tampilnya kelompok-kelompok yang berupaya menggagalkan perjuangan Nabi, seperti kelompok separatis kaum Yahudi Bani Qainuqa', [145] Bani Nadhir[146] dan Bani Quraidhah yang menyatakan ketidaksetiaannya terhadap konstitusi yang disetujui bersama. Gerakan mereka cenderung oposan dengan melakukan koalisi bersama Quraisy Makkah dalam menghadapi kekuatan Nabi. [147]

Selain peristiwa itu, terutama pasca Nabi wafat, banyak bermunculan persoalan-persoalan keumatan yang mesti diselesaikan. Misalnya masalah pertama dan pelik yang timbul adalah masalah kepemimpinan Islam (*khalîfah*) berkenaan dengan siapa yang berhak menggantikan Nabi dalam kedudukannya sebagai kepala pemerintahan di Madinah dan tata cara yang ditempuh dalam proses penggantian tersebut. Karena disadari sejak awal bahwa Nabi memang tidak pernah menggariskan tata cara atau sistem yang baku dan menjadi rujukan dalam pengangkatan seorang pemimpin. Di samping itu, dalam pergaulan sosialnya, Nabi hanya memberikan tauladan dalam membangun masyarakat dengan upaya membumikan nilai-nilai keagamaan (Islam) dalam kehidupan

[144]Akram Dhiyauddin Umari, *Masyarakat Madani*, hal. 129.
[145]Akram Dhiyauddin Umari, *Masyarakat Madani*, hal. 134
[146]Akram Dhiyauddin Umari, *Masyarakat Madani*, hal. 140
[147]Akram Dhiyauddin Umari, *Masyarakat Madani*, hal. 148

kesehariannya. Nabi sama sekali hanya bergerak secara kultural. Ia tidak memanfaatkan legitimasi kekuatan kultural tersebut demi kemenangan strukturalnya menjadi pemimpin komunitas sosial keagamaan. Dalam menghadapi setiap persoalan, Nabi selalu melakukan musyawarah dengan melibatkan para sahabatnya.

Dengan melihat setting sosio-antropologis Nabi yang demikian itulah, dalam pengambilan kebijakan mengenai pengganti kepemimpinan Nabi wafat dilakukan melalui musyawarah mufakat. Dalam proses musyawarah tersebut, Abu Bakar akhirnya disepakati menjadi khalifah sebagai pengganti kepemimpinan Nabi. Meskipun melalui perdebatan yang sengit dalam permusyawaratan di Saqifah Bani Sa'idah, masing-masing pihak dari kalangan Muhajirin dan Anshar tetap berada dalam visi yang sama yakni mewujudkan kehidupan manusia yang berperadaban. Argumentasi-argumentasi yang dikemukakan kaum Muhajirin yang mengatakan “Kami pemimpin dan kalian semua adalah wazirnya” dan kalangan kaum Anshar yang menyatakan “Dari kami seorang pemimpin dan dari kamu juga seorang pemimpin” hanya sebatas pada ego yang bersifat lahiriyah semata. Mereka pada kenyataannya tengah memberikan suatu model tersendiri dalam membangun budaya demokratisasi dalam proses pemilihan tersebut. Dengan terpilihnya Abu Bakar secara demokratis untuk ukuran saat itu, kemudian ia dibai’at oleh para sahabat sebagai khalifah pertama[148]. Selama masa

[148]Menurut Nurchlish Madjid apa yang terjadi pada kaum Muslim penduduk Madinah selama tiga hari jenazah Nabi s.a.w. terbaring di kamar A'isyah menjadi agak kabur oleh adanya polemik-polemik yang sengit antara kaum Syi'ah dan kaum Sunnah. Kaum Sunnah mengklaim bahwa dalam tiga hari itu memang terjadi musyawarah pengganti Nabi, yang kemudian mereka bersepakat memilih dan mengangkat Abu Bakr. Kaum Syi'ah, mengklaim bahwa yangterjadi ialah semacam persekongkolan kalangan tertentu, dipimpin oleh 'Umar, untuk merampas hak Ali sebagai penerus tugas suci Nabi. Klaim adanya hak bagi Ali untuk menggantikan Nabi didasarkan antara lain pada makna pidato Nabi dalam peristiwa yang hakikatnya tetap dipertengkarkan, yaitu semacam rapat umum di suatu tempat bernama Ghadir Khumm. Peristiwa itu terjadi sekitar dua bulan sebelum Nabi wafat, ketika beliau dalam perjalanan pulang dari haji perpisahan (*hijjat al-wada'*) meminta semua pengikut beliau itu berkumpul di Ghadir Khumm itu sebelum terpencar ke berbagai arah. Dalam rapat besar itu beliau berpidato yang sangat mengharukan, (karena memberi isyarat bahwa beliau akan segera berpulang ke rahmatullah). Menurut kaum Syi'ah Nabi s.a.w.

pemerintahannya yang kurang lebih dua tahun (11-13H/632-634M), kebijakan-kebijakan yang ditempuhnya kebanyakan dikonsentrasikan pada upaya penyelesaian persoalan-persoalan dalam negeri terutama tantangan dari suku-suku Arab yang enggan tunduk pada sistem pemerintahan Madinah.

Sebagian besar umat Islam menganggap kekhalifahan Abu Bakar, Umar bin Khattab, Usman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib adalah kekhalifahan yang paling ideal. Idealitas ini paling tidak dilihat dari keempat figure yang tetap menjaga keberadaannya sebagai pengikut Nabi yang setia dan menjadi tauladan bagi kehidupan umat Islam setelah kewafatan Nabi Muhammad SAW. Mereka adalah figure politik dan spiritual, yang kekhalifahannya dipandang paling mendapat justifikasi dan legitimasi para Sahabat Nabi. Keempat kekhalifahan dari *khulafa' al-Rasyidiin* merupakan model kekhalifahan terbaik yang selama ini

---

menegaskan wasiat bahwa 'Ali adalah calon pengganti sesudah beliau. Tapi kaum Sunni, sementara mengakui adanya rapat besar Ghadir Khumm itu, dengan berbagai bukti dan argumen menolak klaim Syi'ah bahwa disitu Nabi s.a.w. menegaskan wasiat beliau untuk 'Ali. Bahkan yang terjadi ialah pembelaan untuk kebijaksanaan Nabi yang tidak menunjuk anggota keluarga beliau sendiri sebagai calon pengganti. Ibn Taymiyyah menilai hal itu sebagai bukti nyata bahwa Muhammad adalah seorang Rasul Allah, bukan seorang yang mempunyai ambisi kekuasaan atau pun kekayaan yang jika bukan untuk dirinya maka untuk keluarga dan keturunannya. Jika Muhammad saw. adalah ("hanya") seorang hamba sekaligus Rasul, dan bukannya seorang raja sekaligus nabi menurut Ibn Taymiyyah kewajiban para pengikutnya untuk taat kepada beliau bukanlah karena beliau memiliki kekuasaan politik (*al-mulk*), melainkan karena wewenang suci beliau sebagai utusan Tuhan (risalah Dalam teori Ibn Taymiyyah, Muhammad s.a.w. menjalankan kekuasaan tidaklah atas dasar legitimasi politik seorang "imam." seperti dalam pengertian kaum Syi'ah (yang sangat banyak berarti "kepala negara"), melainkan sebagai seorang Utusan Allah semata. Karena itu ketaatan kepada Nabi bukanlah berdasarkan kekuasan politik de facto (*syawkah*), melainkan karena beliau berkedudukan sebagai pengemban misi suci (*risalâh*) untuk seluruh umat manusia, baik mereka yang hidup di masa beliau atau pun yang hidup sesudah beliau, sepanjang zaman. Nabi tidak menunjuk seorang pengganti atau menunjuk seseorang yang bukan keluarga sendiri. Kenabian atau *nubawwah* telah berhenti dengan wafatnya Rasulullah s.a.w. Oleh karena itu sumber otoritas dan kewenangan para khalifah adalah berbeda sama sekali dari sumber otoritas Nabi. Abu Bakr, misalnya, hanyalah seorang *Khalîfat al-Rasûl* (Pengganti Rasulullah) dalam hal melanjutkan pelaksanaan ajaran yang ditinggalkan beliau, bukan menciptakan tambahan, apalagi hal baru (bid'ah), terhadap ajaran itu. Ia tidak\ bertindak sebagai manusia biasa. Istilah khalifah sendiri sebagai nama jabatan yang pertamakali dipegang oleh Abu Bakr itu, adalah pemberian orang banyak (rakyat), tidak secara langsung berasal dari Kitab ataupun Sunnah. Karena itu ia tidak mengandung kesucian dalam dirinya, sebab ia hanya suatu kreasi sosial-budaya saja. Nurchalish Madjid, *Agama dan Negara dalam Islam Telaah atas Fiqh Siaysy Sunni*, dalam Budhy Munawar Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadhina, 1994), hal. 589-590

menjadi inspirasi bagi penganjur dan aktifis kekhalifahan di dunia Islam, karena kekhalifahan setelahnya dianggap “cacat”. Hal ini karenakan proses suksesi dari kekhalifahan setelah *khulafâ' al-Rasyidîn* tidak melalui cara-cara yang dianggap legal dalam Islam, tetapi melalui proses pewarisan secara turun temurun[149]. Meskipun demikian, sebagai umat, masyarakat Islam yang kemudian tersebar di berbagai wilayah dan Negara dengan berbagai bentuknya tetap menjaga hubungan emosional, bahkan sampai kini masih terjaga dengan baik.

Untuk itu, keterikatan emosional masyarakat muslim dengan ide ummah dianggap merupakan keputusan syari’ah yang terkait dengan *kekhalifâhan* atau *imâmah* yang dianggap wajib ada dalam sebuah ummat. Masyarakat muslim menganggap bahwa keberadaan sebuah lembaga ummat dengan khalifah atau imamnya adalah wajib. Karena bagi masyarakat muslim, imam dianggap sebagai lembaga yang memberikan legitimasi bagi beberapa pelaksanaan agamanya[150]. Namun demikian, loyalitas tertinggi bagi masyarakat muslim bukanlah kepada penguasa ataupun Negara, tetapi pada idealitas ummat dan syari’ah yang secara integral mengikatnya.

Pada abad ke-20 masehi, komitmen muslim kepada konsep ummat nampaknya memperoleh tantangan dari gagasan nasionalisme. Dengan perkembangan nasionalisme yang dibawa oleh Barat, terutama setelah terbentuknya *nation-state* atau Negara nasional di wilayah-wilayah Muslim, nampaknya sebagian besar mereka mengalami kebingungan tentang kemana loyalitas tertinggi mereka harus diberikan kepada “*ummat*” atau Negara nasional yang awalnya berkembang di Eropa. Konsep nasionalisme adalah representasi dari keberadaan Negara bangsa yang menuntut loyalitas eksklusif dari warganegaranya. Dan hal ini, bagi masyarakat msulim dianggap bertentangan

---

[149]Ada tiga model sistem suksesi dalam sejarah Islam, yaitu: *Istihklaf* (Suksesi Abu Bakar ke Umar bin Khattab), *Bai’at* (umat membai’at Abu Bakar) dan *ahlu ah-Hâl wa al-Aqd* (system formatur). Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, hal. 87

[150]Lihat M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia; Pendekatan Fikih dalam Politik*, hal. 97

dengan konsep ummat[151]. Di hampir seluruh wilayah umat Islam di dunia, pada abad ini cenderung terpilah menjadi kelompok Islam disatu sisi dan nasionalis di sisi yang lain[152].

Pada abad pertengahan, sulit sekali ditemukan jejak nasionalisme, baik di dunia Islam maupun di Eropa. Hal ini dikarenakan pada masa itu belum ada bentuk Negara bangsa atau Negara nasional. Pada masa itu, agama menjadi pusat loyalitas masyarakat umum; di Eropa tentunya adalah agama Kristen, sementara di dunia Islam, loyalitas tertinggi diberikan kepada ummat sebagai representasi dari agama Islam atau syari'ah. Akan tetapi setelah munculnya gagasan nasionalisme, seorang Kristen telah berubah menjadi seorang Jerman, Inggris, Perancis atau menjadi salah seorang warga dari salah satu kebangsaan (*nationality*) yang lain yang terbungkus dalam bingkai Negara bangsa atau Negara nasional[153].

Di dunia Islam, nasionalisme pertama kali dikenalkan di Turki dengan konsekwensi pembentukan Negara bangsa Turki dan menghapus kekhalifahan Islam, kemudian Mesir dan Pakistan. Meskipun Negara-negara yang mayoritas muslim telah menerima dan mengadopsi nasionalisme secular, tetapi para pemikir Islam tetap bersandar pada nilai-nilai ideal Islam. Hal ini sangat berbeda dengan kelahiran nasionalisme Barat yang justru lari dari kekangan agama. Mereka mengalihkan loyalitas tertingginya dari agama kepada nasionalisme yang didasarkan kepada pada bahasa dan etnis. Simbol-simbol agama dianggap tidak

---

[151] Abdullah al-Akhsan, *Ummat atau Bangsa*, hal. 32.

[152] Dalam konteks sejarah perjuangan politik umat Islam di Indonesia, salah satu dampak serius dari pengelompokan Islam dan Nasionalis, menurut Bakhtiar Effendy adalah pengakuan terhadap keislaman sesorang tidak lagi ditentukan oleh realitas bahwa ia adalah muslim, tetapi cenderung ditentukan oleh keterlibatnnya dalam partai politik dan komitmennya kepada cita-cita politik tertentu yang dipandang Islami. Berdasarkan alas an-lasan itu, orang Islam yang tidak sejalan dengan tujuan-tujuan partai politik Islam biasanya digambarkan dengan oraang secular atau munafik. Kecenderungan reduksionis dalam konseptualisasi mengenai apa yang membentuk komunitas Islam ini menurut Bahktiar Effendy mendorong kelompok Islam untuk menncanangkan tujuan-tujuan politik Islam yang non-integratif atau partisan.Tujuan ekslusif mereka adalah *pertama*, penegasan Islam sebagai dasar ideology Negara dan *kedua*, mendesak pelegalisasian Piagam Jakarta. Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 207

[153] Abdullah al-Akhsan, *Ummat atau Bangsa*, hal. 32

memberikan apapun kepada bangsa-bangsa, kecuali sekedar mitos-mitos pemberi kehidupan; hal ini kemudian yang menjadi bagian dari kebudayaan rakyat. Oleh karena itu, banyak Negara nasional yang muncul di Eropa dengan berdasarkan pada kebudayaan rakyat tersebut. Sebagai akibatnya, hukum internasionalpun dirumuskan dengan berdasarkan pada kedaulatan Negara nasional yang menuntut loyalitas tertinggi dari warganya[154].

Demikian pula dengan Negara-negara nasional muslim, meskipun lahir dengan latar belakang yang berbeda, namun setelah merdeka, mereka secara bertahap telah menjadi anggota-anggota dari system-sistem internasional yang berlaku dan tunduk kepada hukum-hukum internasional yang dirumuskan berdasarkan kepada pengalaman kehidupan Eropa. Untuk itu, upaya universalisasi produk-produk budaya Eropa dan mengekspornya melalui lembaga-lembaga internasional ke Negara-negara lain termasuk Negara-negara muslim sangat effektif. Dan universalisasi nasionalisme juga merupakan bagian dari agenda ini[155].

Sebagian peneliti sejarah Islam telah mengerti dan memahami adanya perbedaan antara perkembangan nasionalisme yang terjadi di Eropa dengan perkembangan nasionalisme di Negara-negara muslim. Tetapi pada umumnya, mereka telah melakukan kesalahan ketika menyusun teori tentang prilaku social manusia. Sebagian pemikir Barat sebenarnya mengakui bahwa ide-ide Islam merupakan factor penolak yang paling keras terhadap segala bentuk perubahan nasionalistik di negeri-negeri muslim, tetapi mereka tetap saja menganggap bahwa bangsa-bangsa itu sudah bisa diterima, ketika mereka masyarakat Islam telah mampu menetapkan prioritas di atas segala tuntutan dari sumber lain manapun, termasuk ajaran Islam[156].

---

[154]Abdullah al-Akhsan, *Ummat atau Bangsa*, hal. 83
[155]Abdullah al-Akhsan, *Ummat atau Bangsa*, hal. 84
[156]Menurut Hans Kohn bahwa "nasionalisme menggantikan keududukan agama sebagai prinsip yang mengatur seluruh kehidupan social dan intelektual". Hans Kohn, *A History of Nationalism*

Dalam konteks Indonesia, kecenderungan cara pandang komunitas NU dan pesantren dari Paradigma "ke-umatan" menuju "kebangsaan" selama ini menjadi salah satu fenomena yang cukup menarik, hal ini dikarenakan paling tidak, *pertama*, dipengaruhi oleh tokoh-tokoh pendiri NU dan Pesantren; Seperti KH. Wahab Hasbullah, KH. Hasyim Asy'ari, KH. Achmad Siddiq dan KH. Abdurahman Wahid yang mempunyai perspektif wawasan kebangsaan. *Kedua*, menguatnya prinsip *al-Mukhâfadzah alâ al-Qadîm al-Shâlih wa al-Akhdzu bi al-Jadîd al-Ashlah*, yaitu upaya menggabungkan antara prinsip mempertahankan tradisi lama yang baik (*conserving*) dengan mengakomodasi tradisi baru yang lebih baik (*reforming*), yaitu tumbuhnya paradigma kebangsaan dan kewarganegaraan di lingkungan NU. Salah satu wacana dan gerakan yang mulai berkecambah dan mekar, yaitu masyarakat sipil (*civil society*) dan pengembangan masyarakat (*community development*). Pengembangan wacana ini memberikan arti yang sangat baik bagi pengembangan NU, utamanya pasca muktamar di Situbondo pada tahun 1984. *Ketiga*, pengembangan masyarakat sipil yang didasarkan kepada prinsip kemaslahatan umum (*al-Mashâlaih al-'Âmah*) . Prinsip ini didasarkan kepada kaidah fiqh, bahwa tingkah laku seorang pemimpin terhadap yang dipimpin menggunakan ukuran kemaslahatan (*tasharruf al-Imâm 'alâ al-Ra'iyyah manûthun bi al-Mashlahah*)[157]. Dan *keempat*, mereka melihat sebuah realitas kehidupan bangsa ini yang serba plural yang membutuhkan kerja dan keterlibatan semua elemen bangsa, termasuk komunitas NU dan pesantren.

KH. Sahal Mahfudh secara rinci meluncurkan paradigma Fiqh Sosial, yaitu fiqh yang mempunyai perhatian terhadap masalah-masalah kemasyarakatan. Fiqh ini secara genius telah membalikkan kecenderungan fiqh yang bernuansa ritualistik menuju fiqh yang bersifat antroposentrik. Hal ini disadari, bahwa hukum Islam tidak hanya berbicara dalam konteks keumatan yang hanya berlaku

in The East, (New York: Harcourt, 1969), hal. 8. Lihat juga al-Akhsan, *ummat atau bangsa*, hal. 35

[157]Jalaludin Al-Suyuthi, *Al-Asybahu wa Al-Nadhaair*, (Indonesia, Maktabah Dar Ihya' Al-kutub Al 'Arabiyyah, tt), hal. 184

pada komunitas Islam belaka, tetapi pada konteks kebangsaan dan kewarganegaraan yang bersifat lintas-agama, bahasa dan suku. Dalam fiqh sosialnya, KH. Sahal Mahfudh menekankan pembaruan metodologi fiqh yang mempertajam kesadaran sosial untuk tujuan dakwah sosial. Yang dimaksud dakwah sosial adalah dakwah untuk pemberdayaan rakyat, terutama melalui pemberdayaan pesantren.[158]

Karena itu, di kalangan anak muda NU mulai memunculkan gagasan penting untuk mengembangkan fiqh kebangsaan dan kewarganegaraan yang berbasis tradisi, yaitu dengan cara mengangkat pentingnya *maqâshid al-Syarî'ah*, yaitu kebebasan *dan perlindungan dalam keagamaan (hifdz al-đîn), kejiwaan (hifdz al-nafs),* keturunan *(hifdz al-nasl)*, harta dan kekayaan *(hifdz al-mâl)*, serta kebebasan dan perlindungan dari tidak berfungsinya akal *(hifdz al-aql)*[159]. Dalam *maqâshid al-Syari'âh* yang sangat ditekankan adalah pentingnya membangun asas kemaslahatan publik, keadilan, toleransi, moderasi dan mencegah pelbagai ketimpangan sosial[160]. Bila ditelusuri dan dikomparasikan dengan paradigma demokrasi, maka akan ditemukan kesesuaian dengan demokrasi deliberatif, yang menekankan aspek komunikasi dan partisipasi publik.

Dengan demikian dapat dimaklumi, bahwa syariat atau fiqh pada hakikatnya harus menyentuh hal-hal yang berkaitan dengan kemasyarakatan.

---

[158]Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ' fî Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ', Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004),* hal. 649

[159]Yusuf Qaradlawi *Fiqih Peradaban Sunnah,* hal. 200-201

[160]Tujuan pelaksanaan *syari'at* menurut Abdul Wahab Khallaf adalah terwujudnya kemaslahatan manusia. Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh* , hal. 197. Menurut Yusuf Qaradlawi diantara maksud dan semangat syari'ah adalah mewujudkan danmenumbuhkembangkan kemaslahatan, menolak dan menekan kemungkinan timbulnya kerusakan dengan segenap kemampuan. Membolehkan semua yang baik dan bermanfaat dan mengharamkan segala yang menjijikkkan serta membahayakan. Memudahkan hamba-hamba Allah dan menghilangkan beban yang memberatkan mereka. Allah berfirman; "Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan". (al-Hajj, 78), "Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu". (al-Baqarah, 185), dan Rasulallah bersabda: "Jangan berbuat sesuatu yang berbahaya dan jangan pula membahayakan". Menurutnya sebagian Sahabat Nabi melakukan hal-hal yang tidak dilakukan Nabi atas dasar kemaslahatan, seperti pembukuan al-Quran yang dirintis Abu Bakar, Umar bin Khattab dan Usman bin Affan. Lihat Yusuf Qaradlawi *Fiqih Peradaban Sunnah*, hal. 302.

Karena syariat sendiri mempunyai perhatian terhadap hak-hak warganegara. Di sinilah diperlukan transformasi dari konsep keumatan menuju konsep kebangsaan dan kewarganegaraan. Konsep kebangsaan dan kewarganegaraan bukanlah konsep yang menafikan keumatan, melainkan justru memperkayanya dengan sebuah paradigma baru, yang memandang seluruh manusia sebagai makhluk Tuhan. Utamanya dalam konteks Indonesia, paradigma kebangsaan dan kewarganegaraan merupakan paradigma alternatif. Dan bila ditelusuri dalam sejarah NU sendiri, maka akan ditemukan sebuah pijakan atau Khittah Nahdhiyyin, yang terdiri dari tiga hal penting: *Pertama*, menjaga negara nasional (yang telah didirikan oleh seluruh masyarakat dan mempertahankan keberadaannya adalah wajib). *Kedua*, keabsahan kepada negara (pemerintah) harus dihormati dan ditaati selama ia tidak menyimpang atau melanggar perintah Allah. Dan *ketiga*, jika pemerintah salah, harus diingatkan dengan cara sopan santun[161].

Point terakhir mempunyai makna yang sangat penting, bahwa tugas warganegara adalah melakukan kontrol yang efektif bila pemerintah menyalahgunakan amanat. Maka dari itu, bila dibaca dengan cermat akan dipahami betapa pentingnya masyarakat sipil sebagai penyeimbang dan kontrol atas pemerintah. Tidak pada tempatnya apabila seluruh energi kultural masuk dalam ranah politik praktis. Harus ada energi kultural yang benar-benar melakukan pemberdayaan publik melalui masyarakat sipil.[162]

KH. Achmad Siddiq sebagai salah seorang tokoh NU yang dipandang modernis, seperti yang dikutip Lukman Hakim menjelaskan tentang konsep ummah universal yang sebelumnya tidak dikenal dalam kajian Islam, yaitu konsep ummah yang dilandaskan pada konsep *ukhûwah Islâmiyyah* (persaudarana atas dasar satu agama yaitu Islam), *ukhûwah basyariyyah* (persaudaraan atas dasar

[161]Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru,* (Yogyakarta: Lkis, 1994), hal. 130

[162]Akram Dhiyauddin Umari, *Masyarakat Madani*, hal. 120-122. Lihat juga Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, hal. 15

kesamaan sebagai umat manusia) dan *ukhûwah wathoniyyah* (persaudaraan atas dasar kesamaan asal-usul kebangsaannya)[163].

Dalam muktamar ke-29, konsep keumatan dalam tradisi NU sangat menghargai akan kemajemukan, bukan hanya karena persoalan kemajemukan sebagai sebuah realitas, tetapi juga karena pemahaman theologies yang dianut oleh NU. Nahdlatul Ulama menerapkan tiga macam pola keterpaduan tata hubungan dengan sesama manusia, yaitu; *pertama*, tata hubungan antara sesama manusia yang terkait dengan keagamaan (keislaman) yang lazim disebut dengan "*Ukhûwwah Islamiyyah*". Ini merupakan persaudaraan sesama muslim, yang tumbuh dan berkembang karena persamaan aqidah/keimanan, baik di tingkat nasional maupun internasional. Tata hubungan ini menyangkut dan meliputi seluruh aspek kehidupan, baik aspek ibadah, muamalah, munakahat dan muasyarah (hubungan keseharian) yang pada akhirnya akan menciptakan dan menumbuhkan persaudaraan yang haikiki. *Kedua*, tata hubungan antara sesama manusia yang terkait dengan ikatan kebangsaan dan kenegaraan, yang lazim disebut dengan "*Ukhûwwah wathaniyyah*". Tata hubungan ini meneyangkut dan meliputi hal-hal yang bersifat mu'amalat (kemasyarakatan, kebangsaan/kenegararaan) di mana mereka sebagai warga negara memiliki kesamaan derajat dalam kehidupan bersama. Dan *ketiga*, tata hubungan antara manusia yang tumbuh dan berkembang atas dasar rasa kemanusiaan yang bersifat universal, yang lazim disebut "*Ukhûwwah Basyaraiyyah*". Tata hubungan ini menyangkut dan meliputi hal-hal yang berkaitan dengan kesamaan martabat kemanusiaan untuk mencapai kehidupan yang sejahtera, adil dan damai[164].

---

[163]Keputusan Muktamar NU ke-29, tahun 1994. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ' fî Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ', Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004)*, hal. 648. Lihat Lukman Hakim, *Perlawanan Islam Kultural* (Surabaya: Pustaka Eureka, 2004), hal. 134-144.

[164]Keputusan Muktamar NU ke-29, tahun 1994. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ' fî Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ', Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004)*, hal. 648

Di dalam penerapannya, *Ukhûwwah Islâmiyyah* dan *Ukhûwwah Wathaniyyah* merupakan hal yang harus mendapat perhatian secara saksama dan dengan penuh kearifan.[165] Ia harus dipandang sebagai pola hubungan yang saling membutuhkan dan saling mendukung, harus diwujudkan serentak dan tidak boleh dipertentangkan satu dengan yang lain. Sikap mempertentangkan antara keduanaya akan merugikan, baik bagi kehidupan umat Islam di Indonesia maupun kehidupan berbangsa[166].

Sikap sehat menurut NU sesuai hasil Muktamar ke-29 yang harus diterapkan dalam hubunganya dengan *Ukhûwwah Islâmiyyah* dan *Ukhûwwah Wathaniyyah* tersebut ialah; *pertama*, Sikap akomodatif, dalam arti kesediaan menampung berbagai kepentingan, pendapat dan aspirasi dari berbagai pihak. *Kedua*, sikap selektif, dalam arti adanya sikap cerdas dan kritis untuk memilih kepentingan yang terbaik dan ashlah (lebih memberi maslahat) serta anfa' (lebih memberi manfaat) dari beberapa pilihan alternatif yang ada. *Ketiga*, sikap integratif, dalam arti kesediaan menyelaraskan, menyerasikan dan menyeimbangkan berbagai kepentingan dan aspirasi tersebut, secara benar, adil, dan proporsional. Dan k*eempat,* sikap kooparatif, dalam arti kesediaan untuk hidup bersama dan bekerja sama dengan siapapun di dalam kegiatan yang bersifat mu'amalah (hubungan sesama manusia), bukan yang bersifat ibadah[167]. Lebih dari itu, *Ukhûwwah* memang tidak hanya memerlukan keseragaman tetapi juga memerlukan kesediaan untuk " bersatu dalam keanekaragaman". Oleh karena itu, dalam pelaksanaannya ketiga bentuk *Ukhûwwah* tersebut hendaknya dilakukan

[165]Lihat Lukman Hakim, *Perlawanan Islam Kultural* (Surabaya: Pustaka Eureka, 2004), hal. 134-144.

[166]Dengan konsep ini, menurut Bakhtiar Effendy, mereka lebih memandang segmen-segmen lain komunitas politik di Indonesia sebagai mitra sejajar, bukan lawan-lawan religio-politik dalam rangka pencapaian tujuan-tujuan social-politik bersama, yang mencakup pembentukan Negara dan masyarakat Indonesia yang adil, egaliter dan partisipatif. Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 192

[167]Keputusan Muktamar NU ke-29,tahun 1994. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ' fî Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ', Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004),* hal. 649

secara porporsional, seimbang dan menurut tuntutan masyarakat[168]. Dari konsep ini, dapat dipahami bahwa ummah dalam kajian NU tidak terbatas pada pengertian komunitas ideologis tertentu, tetapi komunitas universal, yang didasarkan atas sikap keseimbangan konsep *Ukhûwwah Islâmiyyah, Basyariyyah* dan *Wathoniyah* .

[168]Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ' fî Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ', Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004)*, hal. 649

Bab IV

AKTUALISASI NALAR KEBANGSAAN NAHDLATUL ULAMA (NU)

Setiap aktifitas manusia baik secara individual ataupun kolektif akan sangat dipengaruhi oleh corak keyakinan atau teologi yang dianutnya. Keduanya memungkinkan mempunyai hubungan *reciprocal*; theologi dapat membentuk karakter yang menjadi identitas bagi komunitas penganutnya di satu sisi, dan pada sisi yang lain theologi juga dapat dibentuk dan dipengaruhi oleh tradisi penganutnya[1]. Di sini nampak sekali hubungan dialektis antara theologi di satu sisi dan penganutnya di sisi yang lain. Untuk itu, sebuah theologi tidak dapat berdiri dengan dirinya sendiri dan bersifat permanent, ia senantiasa berinteraksi dengan penganutnya dan selalu berubah dari waktu ke waktu[2]. Begitu pula theologi yang dianut oleh Nahdlatul Ulama (NU) yaitu *ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, sebuah nama yang dinisbatkan kepada sebuah aliran theologies yang berafiliasi pada pemikiran al-Asy'ari dan al-Matûridi[3]. Paham *ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* yang dijadikan pedoman bagi NU tidak hanya pemikiran teology al-Asy'ari dan al-Matûridi, tetapi telah berubah dan berkembang ke bidang-bidang lain, yaitu Fiqh dan Tasawuf[4]. Rumusan *ahlu al-*

---

[1] Pandangan yang paralel dengan penjelasan ini adalah pandangan Clifford Geertz tentang hubungan agama dengan masyarakatnya, menurutnya bukan hanya agama yang selalu dibentuk oleh masyarakatnya, tetapi juga masayarakat dapat dibentuk oleh agamanya. Cliffor Geertz, *Agama Sebagai Sistem Budaya*, dalam Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, (Yogyakarta, Qalam, 2001), hal. 398

[2] Theologi adalah konseptualisasi hubungan prilaku empirik dengan aspek ketuhanan, dalam sejarah Islam dikenal juga dengan Ilmu kalam atau Ilmu tauhid. Ilmu tersebut di dunia Barat dikenal dengan istilah "Theologi". Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, (Yogyakarta:SIpress, 1992), hal. 91

[3] Muhammad Thollhah Hasan, *Ahlussunah Wal-Jama'ah Dalam Persepsi Dan Tradisi NU*, (Jakarta, Lantabora Press, 2006), hal. 4

[4] Menurut M. Ali Haidar, symbol-simbol yang nampak dari lambang NU adalah pengakuan NU yang mengusung paham keagamaan ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah dengan perlambang pengakuan kepada Khulafa' al-Rasyidin, madzhab empat dan mitologi nusantara tentang walisongo. Hal ini menunjukkan bahwa sejak awal, NU telah berakulturasi dengan budaya local. M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam di Indonesia Pendekatan Fikih Dalam Politik*, (Jakarta, Gramdeia, 1998), hal. 63-64.

Sunnah wa al-Jamâ'ah NU adalah paham yang mengikuti al-Asy'ary dan al-Matûridi dalam bidang Aqidah, empat madzhab dalam bidang fiqh dan mengikuti al-Junaidi al-Bhagdâdi dan al-Ghâzali dalam bidang Tasawuf[5]. Dalam bab ini, dengan paham Theologi seperti ini, NU berusaha berinetraksi dan menjawab berbagai persoalan di negeri ini, termasuk dalam persoalan kebangsaan (*nationality*) yang memperbicangkan relasi antara agama dan Negara. Untuk itu, dalam bab ini akan dibahas beberapa catatan penting tentang peran NU dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, yaitu resolusi jihad NU[6], perlawanan atas PKI[7], fatwa bughat bagi pemberontakan DI/TII[8], Pancasila sebagai asas tunggal bagi Ormas dan partai politik[9], dan formalisasi syari'ah. Ketiga bahasan ini dianggap cukup penting bagi kajian NU, dikarenakan; *pertama*, ketiga persoalan tersebut sangat berhubungan dengan nasib kelestarian eksistensi Negara. *Kedua*, bahasan tersebut menyangkut persoalan yang asasi bagi Negara yaitu ideology Negara di satu sisi dan keyakinan doctrine agama di sisi yang lain. *Ketiga*, persoalan tersebut tidak hanya

[5] KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU Dalam Perspektif Sejarah Dan Ajaran*, (Surbaya, Khalista, 2007), hal. 25-26

[6] Ada dua resolusi juhad NU, pertama 211-22 Oktober 1945 untuk menghadang kedatangan Belanda kembali dengan memboncengi Sekutu di Surabaya. Resolusi pertama ini yang mengilhami pertempuran 10 Nopember 1945 di Surabaya. Dan kedua tanggal 26-29 Maret 1946 kembali mencetuskan resolusi jihad untuk mempertahankan kemerdekaan dan keutuhan RI. Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, (Surabaya: Jatayu Sala, 1985), hal. 124

[7] Sikap umat Islam senantiasa bertentangan dengan aksi-aksi PKI. Pada zaman Jepang, PKI diungsikan oleh Van der Plass ke Australia. Di sana mereka membentuk PKI SIBAR (Serikat Indonesia Baru), yang diketuai oleh Van Mook dan Van Der Plass. Dan ketika Indonesia merdeka, mereka kembali ke Indonesia dengan dukungan Imperiales Belanda. Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung, Mizan, 1995), hal.269

[8] Sejak awal sikap NU sangat jelas dukungannya terhadap eksistensi Republik ini, dan menentang segala bentuk gagasan dan gerakan yang merusak kesatuan negara, termasuk gerakan DI/TII. Untuk itu dalam pandangan NU segala bentuk upaya pengkhianatan terhadap negara yang syah adalah *bughât* (pemberontakan). Nalar bughat UN bisa ditemukan dalam berbagai kitab klasik. Lihat Taqiyyudîn Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifâyat al-Akhyâr*, (Indonesia, Dâr Ihyâ' al-Kutub al-Arabiyyah, tt), jilid II, hal. 198

[9] Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara Republik Indonesia adalah prinsip fundamental namun bukan agama, tidak dapat menggantikan agama, dan tidak dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama. Lihat keputusan Muktamar NU ke-29. Imam Ghazali Said, (ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*, (Surabaya, Diantama, 2006), hal. 649

membutuhkan energi besar dan keterlibatan banyak pihak, tetapi juga proses panjang dan kesadaran seluruh elemen bangsa untuk memperjuangkan kepentingan bersama.

A. RESOLUSI JIHAD UNTUK NEGARA KESATUAN REPUBLIK INDONESIA (NKRI)

Nahdlatul Ulama (NU) adalah organisasi Islam yang paling kalem, atau kalau tidak terkesan lembek. Itulah kesan yang ditangkap publik disaat organisasi-organisasi Islam lainnya nampak garang menyikapi invasi Amerika dan sekutunya ke Afghanistan dan Irak. Berbagai aksi solidaritas umat Islam Indonesia telah mewarnai bukan hanya dalam "kerlap kerlip" perpolitikan nasional, tetapi juga menjadi perhatian dunia. Kata-kata ataupun simbol-simbol Islam yang selalu menjadi trend di dalam dan luar negeri dalam aksi solidaritas ini adalah jihad.

Kata jihad dan simbol-simbolnya menjadi kebanggaan bagi umat Islam, karena bagi umat Islam bukan hanya jihad adalah sebuah keniscayaan dalam menghadapi hidup tetapi juga sebuah kemuliaan[10]. Namun jihad juga menjadi sesuatu yang menakutkan bagi sebagian orang, karena jihad nampak dimunculkan dengan simbol-simbol kekerasan. Namun substansi protes umat Islam dunia tersebut dengan berbagai aktifitasnya untuk mendukung masyarakat dan pemerintah Afghanistan dan Irak dari invansi Amerika dan sekutunya adalah tuntutan pembebasan dan kemerdekaan.[11]

Kemerdekaan mempunyai arti yang sangat penting bagi kehidupan individu atau komunitas. Bahkan keberadaannya bagi setiap individu atau komunitas adalah mutlak dan menjadi kebutuhan asasi. Untuk itu upaya serius dan kerja berat menjadi upah untuk mendapatkannya dan menjaganya. Bagi

---

[10]Semangat jihad dalam pergaulan Islam sering muncul dalam bentuk pernyataan-pernyataan yang memberikan semangat dan motivasi dalam menjalani kehidupan di dunia ini dengan baik, seperti; *'Isy Karîîman aw Mut Syahîdan* (Hidup mulia atau mati syahid). Hal ini menunjukan bahwa jihad dalam arti yang luas bukan hanya diartikan perang adalah bagian yang tak terpisahkan dalam kehidupan ummat Islam.

[11]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 50-51. Lihat juga Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara*, (Yogyakarta, Lkis, 1999), hal.. 11-12. Lihat juga Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942,(* Jakarta, LP3ES, 1980), hal.. 242-244

bangsa Indonesia, kemerdekaan yang diproklamirkan 17 Agustus 1945 oleh Soekarno dan Hatta adalah peristiwa luar biasa yang menjadi puncak perjuangannya dalam melawan penjajahan[12]. Dalam kondisi seperti ini kemerdekaan menjadi sesuatu yang membahagiakan sekaligus mencemaskan. [13] Rasa bahagia itu muncul karena secara *de jure* , dengan diproklamirkannya kemerdekaan Indonesia oleh Seokarno dan Hatta, maka Indonesia telah merdeka dan independen dari kekuatan asing. Dan kemerdekaan ini sangat mencemaskan, karena secara *de facto* kekuatan asing belum meninggalkan bangsa ini. Bahkan kekalahan Jepang atas Sekutu yang dijadikan moment bagi bangsa Indonesia untuk memerdekakan diri, juga dimanfaatkan Belanda untuk kembali menguasainya[14].

Sejarah mencatat bahwa kemerdekaan ini dicapai hasil dari kerja seluruh komponen bangsa dalam melawan penjajahan. Dan juga dicatat oleh sejarah bahwa seluruh komponen bangsa ini secara bersama-sama berupaya mempertahankan kemerdekaan ini. Salah satu komponen bangsa ini yang telah ikut dalam memperjuangkan dan mempertahankan kemerdekaan adalah *jam'iyyah* dan *jamâ'ah* Nahdhatul Ulama (NU).[15]

Meskipun kemerdekaan telah diproklamirkan pada tanggal 17 Agustus 1945, namun Belanda dan Sekutu belum menyatakan pengakuannya atas kemerdekaan Indonesia. Bahkan ada kecenderungan, Belanda ingin menguasai

---

[12]Marwati Djoened Poesponegoro,et. All, *Sejarah Nasional IndonesiaVI*, (Jakarta, Balai Pustaka, 1993), hal. 89

[13]M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, (Yogyakarta, Gadjah Mada University Press, tt), hal. 321

[14]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 124

[15]Nahdlatul Ulama (NU) didirikan pada tanggal 31 Januari 1926 sebagai respon langsung dari penolakan kalangan pembaharu Islam atas aspirasi KH. Wahab Hasbullah sebagai salah satu representasi kalangan tradisional tentang usulan pelestarian tradisi Islam yang telah berkembang di Arab Saudi kepada Raja Ibn Sau'd. Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 50-51. Lihat juga Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara*, (Yogyakarta, Lkis, 1999), hal.. 11-12. Lihat juga Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942,(* Jakarta, LP3ES, 1980), hal.. 242-244

dan menjajah Indonesia lagi dengan membonceng pasukan Inggris yang mengatasnamakan NICA (*Netherlands Indies Civil Administration*).

Kecemasan atas kehadiran kembali penjajah ini mendorong komunitas NU untuk mengamankan kemerdekaan. Untuk kepentingan ini, pada tanggal 21-22 Oktober 1945 , NU mengadakan pertemuan ulama se-Jawa dan Madura.[16] Hasil dari pertemuan ini, NU menyampaikan "Resolusi Jihad " untuk melawan kehadiran lagi penjajah di Indonesia ini.[17] Resolusi jihad NU ini mendorong kelahiran pasukan-pasukan non-regular yang tergabung dari komunitas pesantren, seperti *Sabîlillah* dan *Hizbullah*.[18] Salah satu hasil dari resolusi ini adalah membakar semangat jihad rakyat Surabaya melawan Inggris pada tanggal 10 November 1945. Di tengah tekanan eksternal dan perbedaan internal, NU dalam Muktamar ke-16 di Purwokerto pada tanggal 26-29 Maret 1946 kembali mencetuskan resolusi jihad untuk mempertahankan kemerdekaan dan keutuhan RI.[19] Dengan kenyataan sejarah ini dapat dketahui bahwa partisipasi politik ulama khususnya yang tergabung dalam Nahdlatul Ulama (NU) untuk mempertahankan kemerdekaan Republik Indonesia sangatlah besar. Namun

---

[16]Hairus Salim, *50 Tahun Resolusi Jihad NU*, dalam Marzuki Wahid (selanjutnya ditulis Marzuki Wahid) , et. al, *Geger di Republik NU* , (Jakarta, Kompas-LAKPESDAM NU, 1999), hal. 223. Lihat juga B.J. Boland, *The struggle of Islam in Modern Indonesia*, terj. Syafruddin Bahar, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1972*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), hal.43.

[17]Resolusi Jihad atau keputusan untuk berjihad yang dilakukan oleh NU merupakan respon NU terhadap kondisi kongkrit yang dihadapi oleh negara dan bangsa. Menurut Azyumardi Azxra konsep jihad akan selalu mengalami pergeseran dan perubahan sesuai dengan konteks dan lingkungan pemikir muslim. Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Psot-Modernisme*, *(*Jakarta, Paramadina, 1996), hal.. 132

[18]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 124. Lihat juga Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara*, hal. *325*

[19]Muhammad Fajrul Falakh, *NU dalam Dua Resolusi Jihad*, dalam Marzuki Wahid, hal.. 234. Di saat pemerintah RI masih ragu-ragu dalam menentukan sikapnya terhadap pendudukan kembali oleh sekutu dan Belanda, NU mengeluarkan resolusi Jihad untuk menghadang dan melawannya. Resolusi Jihad ini mempunyai pengaruh yang cukup besar terhadap keputusan Muktamar Umat Islam di Yogyakarta tanggal 7 November 1945 untuk membentuk barisan *sabilillah, Hijbullah. Mujahidin* dan lainnya yang ikut andil dalam perang 10 November 1945 di Surabaya dan peperangan lainnya dalam mempertahankan kemerdekaan RI. Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung:Mizan, 1995), hal. 231.

dalam penulisan sejarah, nampaknya peran-peran ini sulit ditemukan, apalagi yang berhubungan dengan partisipasi politik ulama-ulama NU[20].

Kata "jihad" berasal dari bahasa arab dari akar kata "*jâhada, yujâhidu, jihâda*" yang mempunyai arti berusaha atau berupaya secara sungguh-sungguh (*badzu al-Juhd*)[21]. Membicarakan jihad juga harus memahami kata turunannya yaitu *ijtihâd* dan *mujâhadah*. Meskipun ketiga kata jihad, ijtihad dan mujahadah mempunyai akar kata dan makna yang sama, tetapi mempunyai dimensi yang berbeda satu dengan yang lainnya. *Jihad* mempunyai arti berusaha atau beruapaya sungguh-sungguh secara fisik dan material, *Ijtihâd* berupaya atau berusaha dalam ranah intelektualitas atau pencurahan potensi rasio, dan *Mujahâdah* adalah upaya atau usaha pada dimensi spiritualitas. Dalam pengertian ini, *jihâd, ijtihâd* dan *mujâhadah* tidak bisa dipisah-pisahkan satu dengan yang lainnya dalam setiap individu muslim[22].

Dalam beberapa literatur Islam klasik lebih cenderung memaknai "*jihâd*" dengan makna "peperangan" atau (*al-Qitâl*), lebih spesifik lagi adalah perang suci (*holy war*)[23] Hal ini merupakan makna yang baku bagi jihad dan banyak digunakan dalam berbagai disiplin ilmu dalam Islam, sehingga mulai dari para

---

[20]Contoh sederhana tentang peran NU dalam peperangan 10 November 1945 yang disulut oleh resolusi jihad NU dan tentu keterlibatan pasukan non-reguler yaitu *Hizbullah* dan *Sabilillah* tidak terdokumentasikan dalam buku-buku sejarah nasional. Dalam buku sejarah nasional Indonesia IV, Balai Pustaka sebagai salah satu resmi dan rujukan tentang sejarah, dalam tema tentang perjuangan awal, sub tema pertempuran Surabaya tidak disebutkan sama sekali peran NU dan ulama pesantren. Lihat Marwati Djoened Poesponegoro,et. All, *Sejarah Nasional IndonesiaVI*, hal. 101-120

[21]Jamal al-Bana, *Revolusi Sosial Islam, Dekonstruksi Jihad Dalam Islam*, (Yogyakarta, Pilar Media, 2005), hal. 3

[22]Menurut Nasr, terma *jihad* yang biasa diterjemahkan dalam bahasa Barat adalah perang suci (*holy war*), lebih banyak pemaknaan yang didasarkan atas pemakaian yuridikalnya dalam Islam daripada pemaknaan yang sesungguhnya yang dikehendaki dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Kata j*ihad* mempunyai akar kata *juhd* yang berarti berjuang dan berusaha keras. Pemaknaan *jihâd* dengan perang suci terkait dengan penilaian Barat yang melihat Islam sebagai "agama pedang" yang jauh sekali dari makna sesungguhnya, yang mempunyai makna batin spiritual yang dalam. Perang suci terkait dengan gerakan fundamentalisme di dunia Islam yang senantiasa memakai kata *jihâd* derivasinya. Sayyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, (Bandung: Pustaka, 1994), hal. 19

[23]Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Psot-Modernisme, (*Jakarta, Paramadina, 1996), hal.. 128

ulama tafsir, hadis, dan fikih telah sedemikian kuatnya "mengunci" jihad dalam makna peperangan saja. Ahli tafsir menyamakan ayat-ayat jihad dengan ayat-ayat pedang dan perang. Para ulama hadis meriwayatkan hadist-hadist Nabi yang dominan memantulkan konteks peperangan. Selanjutnya ulama fiqih menyudahi bahwa jihad dalam makna syariat Islam adalah peperangan melawan musuh Islam.[24]

Seorang ulama hadis yang ternama, Ibnu Hajar Al-Asqalani yang juga komentator (*al-syârih*) terhadap hadis-hadis yang dikumpulkan oleh al-Bukhari memberikan definisi jihad sebagai *badzl al-juhd fî qitâl al-Kuffâr* (mengerahkan kemampuan untuk memerangi orang-orang kafir). Demikian juga Muhammad bin Ismail Al-Kahlani, pengarang kitab *Subûl al-Salâm* komentar atas kitab *Bulûgh al-Marâm* karya Ibnu Hajar al-Asqalani dua kitab ini sangat terkenal di dunia pesantren di Indonesia memaknai jihad sebagai *badzl al-juhd fî qitâl al-kuffâr aw al-Bughât* (mengerahkan kemampuan untuk memerangi orang kafir dan pemberontak) [25].

Mayoritas ulama fiqh juga sepakat dengan definisi itu. Fiqh madzhab Hanafî memaknai jihad sebagai ajakan pada agama yang benar, jika orang yang diajak enggan, maka mereka diperangi dengan harta dan jiwa (*al-du'â ilâ al-dîn al-haq wa qitâl man lam yaqbalhu bi al-mâl wa al-nafs*). Adapun definisi madzhab-madzhab lain kurang lebih seirama dengan definisi madzhab Syâfi'î, yaitu; memerangi orang-orang kafir untuk memenangkan Islam (*qitâl al-kuffâr li nashr al-Islâm*).[26]

Tidak hanya mayoritas ulama fiqih klasik yang membakukan makna jihad pada peperangan, ulama fiqih kontemporer juga berpendapat sama. Wahbah al-Zuhaylî dalam bukunya, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu* mendefinisikan jihad sebagai berikut: mengerahkan kemampuan dan kekuatan untuk memerangi dan

[24]Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Psot-Modernisme, (*Jakarta, Paramadina, 1996), hal.. 128
[25]Muhammad ibnu Ismail al-Kahlani, *Subûl al-Salâm*, Jilid IV, (Indonesia: Toha Putra, tt), hal.41
[26]Muhammad ibnu Ismail al-Kahlani, *Subûl al-Salâm*, Jilid IV, (Indonesia: Toha Putra, tt), hal.42

melawan orang-orang kafir dengan jiwa, harta dan lisan (*badzl al-Wus'i wa al-Thâqah fi qitâl al-Kuffâr wa mudâfa'atihim bi al-nafs, wal mâl, wal lisân*). Menurut Jamal al-Bana, *qitâl* hanya merupakan sarana untuk mempertahankan kebebasan aqidah. Karena menurutnya, Islam sangat menyucikan dan menghormati kehidupan manusia dan hak-hak pribadinya[27].

Dalam konteks ini, Al-Qur'an menggunakan dua istilah yang berbeda namun maksudnya sering disamakan yaitu: *jihâd* dan *qitâl*. *Jihâd* berarti perjuangan dalam arti yang umum, sementara *qitâl* berarti peperangan. Maka, apabila Al-Qur'an menggunakan *âyât al-jihâd* (ayat-ayat jihad) artinya adalah perjuangan dalam makna yang umum, sementara bila menggunakan *âyât al-qitâl wa al-sayf* (ayat-ayat perang dan pedang) artinya sudah khusus yaitu peperangan[28].

Perbedaan dua istilah yang digunakan oleh Al-Qur'an tadi berangkat pada dua sebab. *Pertama*, ayat-ayat "jihad" telah turun semenjak periode Islam Mekkah yang dikenal pada periode itu tidak pernah terjadi satupun peperangan. Jihad dalam periode Islam Makkah adalah "jihad non-perang", dan sangat mustahil bila jihad pada periode itu dimaknai dengan peperangan. Dalam masa ini, menurut Azyumardi Azra, jihad lebih dipahami sebagai pendekatan persuasive dalam melaksanakan dakwah[29]. *Jihâd* yang bukan *qitâl* ini bisa kita temukan di Surat al-Furqan ayat 52, al-Nahl ayat 110, Luqman ayat 15, dan al-Ankabut ayat 69. Sementara ayat-ayat *qitâl* hanya turun pada periode Madinah yang penuh dengan gemuruh peperangan. *Kedua*, lisensi peperangan menggunakan ayat-ayat "*qitâl*" secara jelas (*sharîh*), bukan dengan ayat *jihad*. Dalam surat al-Hajj ayat 39 disebutkan, telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi (*li al-ladzîna "yuqâtalûna*"). Demikian juga, dalam surat al-Baqarah ayat 190, dan perangilah (*qâtilû*) orang-orang yang memerangimu (*al-*

---

[27]Jamal al-Bana, *Revolusi Sosial Islam, Dekonstruksi Jihad Dalam Islam*, hal. 94-95
[28]Jamal al-Bana, *Revolusi Sosial Islam, Dekonstruksi Jihad Dalam Islam*, hal. 93
[29]Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Psot-Modernisme*, hal. 130

ladzîna yuqâtalûnakum). Untuk itu, ketika ayat-ayat jihad kembali turun pada periode Madinah, muncul makna kontekstual "*jihad*" waktu itu; yaitu peperangan[30]. Dari sinilah sumber masalah muncul, menyamakan atau menafsirkan ayat *jihâd* dengan ayat *qitâl*.[31]

Dalam kitab *Fath al-Mu'în*, Syekh Zainuddin al-Malibari membagi empat macam jihad, yaitu; *istbat wujûdillah, iqâmah syarî'atillah, al-Qitâl fî sabîlillah* dan *dafu' dharar ma'shûmîn, muslimîn kâna au dzimmiyan* . Jihad *pertama, istbat wujudillah*, menegaskan eksistensi Allah SWT di muka bumi ini, seperti panggilan azan untuk shalat berjama'ah, takbir, dzikir dan wirid. *Kedua*, jihad *iqâmah syarî'atillah*, yaitu menegakkan syari'at Islam dan nilai-nilai agama, seperti shalat, zakat, puasa, haji , kejujuran, kebenaran , keadilan dan lain-lain. *Ketiga*, jihad *al-Qitâl fî sabîlillah*, berperang di jalan Allah. Dan *keempat* jihad *dafu' dharar ma'shûmîn, muslimîn kâna au dzimmiyan* yaitu mencukupi segala kebutuhan dan kepentingan yang menjadi tanggungan pemerintah, baik muslim ataupun non-muslim[32].

J*ihad* yang keempat ini menekankan pada makna jihad yang melindungi dan mengayomi orang-orang yang berhak mendapatkan perlindungan, baik muslim ataupun non-muslim. Untuk memenuhi kebutuhan tersebut, Syekh Zainuddin al-Malibari menjelaskan strateginya secara detail, yaitu; *pertama, al-Ith'âm* atau jaminan untuk mendapatkan kebutuhan pangan. *Kedua, al-Iksâ'* atau jaminan untuk mendapatkan sandang. *Ketiga, al-Iskân,* atau jaminan untuk mendapatkan tempat tinggal secara layak. *Keempat, tsaman al-Dawâ'* atau jaminan untuk mendapatkan obat-obatan. Dan *kelima, ujrah al-Tamrîdh* atau jaminan untuk memperoleh kesehatan. Lima jaminan ini sering dikenal dengan "*mabâdi' khairu ummat*", prinsip-prinsip dasar kemaslahatan ummat. Prinsip-

---

[30]Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Psot-Modernisme*, hal. 130

[31]Lihat Jamal al-Bana, *Revolusi Sosial Islam, Dekonstruksi Jihad Dalam Islam*, hal. 93

[32]Muhammad Syatho al-Dimyati, *I'ânah al-Tholibîn, al-Hâsiyat min Fath al-Muîn li al-Imâm al-Zainuddîn al-Malibâry*, juz.II, (Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, tt), hal. 180-182

prinsip ini yang menjadi orientasi perjuangan NU sebagaimana yang diteladankan Nabi Muhammad SAW di Madinah[33].

Dari berbagai konsep jihad di atas, nampak sekali konsep jihad selama ini cenderung lebih dipahami hanya bertujuan untuk kepentingan agama bukan dalam kepentingan dan tujuan yang lain. Hal ini nampaknya sangat berbeda sekali dengan kontek jihad yang dipahami dan telah dilaksanakan oleh NU. Meskipun jihad yang mempunyai makna tertentu, spirit dan substansinya sama, yaitu jihad dalam arti peperangan, namun tujuannya lebih luas bukan hanya karena kepentingan agama, tetapi juga kepentingan untuk mempertahankan kemerdekaan Negara. Dalam pernyataan Resolusi Jihad NU dapat ditemukan makna, maksud dan tujuan tersebut; seperti, *pertama*, bahwa untuk mempertahankan dan menegakkan Negara Republik Indonesia menurut Agama Islam termasuk sebagai kewajiban bagi tiap-tiap orang Islam. *Kedua*, bahwa pihak Belanda (NICA) dan Jepang yang datang berada di sini telah banyak sekali dijalankan kedjahatan dan kekejaman yang mengganggu ketentraman umum. *Ketiga*, bahwa pertempuran-pertempuran itu sebagian besar telah dilakukan oleh ummat Islam yang merasa wajib menurut hukum agamanya untuk mempertahankan kemerdekaan Negara dan Agamanya. Dan *keempat*, supaya memerintahkan melanjutkan perjuangan bersifat *Sabîlillah* untuk tegaknya Negara Republik Indonesia Merdeka dan Agama Islam.[34] Dari penjelasan ini dapat dipahami bahwa nampak sekali bahwa jihad dalam Resolusi Jihad NU mempunyai akomodasi makna dan tujuan antara

[33]Muhammad Syatho al-Dimyati, *I'anah al-Tholibiin, al-Haasiyat min Fath al-Muin li al-Imam al-Zainuddin al-Malibary*, juz.II, hal. 180-182. Lihat Ahmad Baso, *NU Studies Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*,(Jakarta: Erlangga, 2006), hal. 418-419.

[34]Lihat teks resolusi jihad NU 22 Oktober 1945 . Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, Lampiran No. 63. Lihat juga Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: Lkis, 1994), hal. 303-306

jihad untuk membela eksistensi agama dan jihad untuk mempertahankan kemerdekaan Negara.[35]

Ada dua resolusi jihad yang pernah difatwakan oleh Nahdhatul Ulama dalam upaya mempertahankan kemerdekaan Republik Indonesia. Kedua resolusi ini adalah salah satu dari bentuk jawaban atas fatwa KH. Hasyim Asy'ari untuk melawan penjajahan dan mempertahankan kemerdekaan Indonesia.[36] Resolusi jihad pertama difatwakan pada tanggal 22 Oktober 1945 di Surabaya. Dan pada tanggal 29 Maret 1946, resolusi jihad kedua dinyatakan dalam Muktamar NU ke-16 di Purwokerto. Kedua resolusi jihad NU tersebut secara umum dikumandangkan dalam rangka mempertahankan kemerdekaan Republik Indonesia. Namun keduanya mempunyai karakteristik dan nuansa historis yang berbeda.

Resolusi jihad NU 22 Oktober 1945 yang difatwakan dalam pertemuan Ulama se-Jawa dan Madura adalah respon langsung terhadap kehadiran kembali Belanda dan Sekutu. Dalam catatan sejarah kemerdekaan Indonesia dipaparkan bahwa meskipun Indonesia telah memproklamirkan kemerdekaannya pada tanggal 17 Agustus 1945, namun Jepang masih berambisi untuk menguasai kota-kota di indonesia.[37] Bahkan Belanda dan tentara Sekutu belum bersedia untuk mengakui kemerdekaan itu. Untuk itu, pada akhir September 1945 tentara Inggris mempunyai niatan untuk menguasai Indonesia dengan bendera NICA

---

[35]Menurut Andree Feillard, resolusi ini juga menunjukkan bahwa NU telah mengakui pemerintahan Republik Indonesia, dan melupakan perjuangan piagam Jakarta. Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk Dan Makna*, hal. 42

[36]Kedua resolusi jihad NU ini diilhami oleh fatwa KH.Hasyim Asy'ari yang menyerukan umat Islam Indonesia untuk mempertahnakan kemerdekaan dan melawan penjajah. Namun sumber yang menjelaskan fatwa itu sendiri masih dalam perbincangan, apakah fatwa' itu hanya sebatas pernyataan lisan atau tertulis. Beberapa peniliti baik dari kalangan interenal NU atau kalangan di luar NU mengalami kesulitan untuk menemukan data tertulis fatwa itu. Peneliti-peneliti itu hanya menemukan dan menjelaskan data tertulis tentang kedua resolusi jihad yang difatwakan NU. Amiq, *Two Fatwas on Jihad Against Dutch Colonization in Indonesia: A Prosopograpihical Approach to the Study of Fatwa*, (Jakarta: Studia Islamika vol,5, num3, 1998), hal.87

[37]Ben Anderson, *Revoloesi Pemoeda*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1988), h. 149

(*Netherlands Indies Civil Adiministration*).[38] Dengan segala fasilitas militernya, Inggris datang ke Indonesia dengan disertai pasukan Belanda yang juga masih berambisi untuk menguasai Indonesia.[39]

Jepang yang diharapkan secepatnya meninggalkan Indonesia pasca kekalahannya dengan Sekutu, pada pertengahan Oktober berusaha merebut kembali beberapa kota di pulau Jawa yang telah dikuasai oleh pejuang-pejuang Indonesia, dan menyerahkan kepada Sekutu[40]. Upaya perebutan kembali kota-kota ini oleh Inggris yang didukung oleh Jepang mendapat perlawanan yang gigih dari pejuang-pejuang Indonesia. Dengan pertempuran yang dahsyat, akhirnya beberapa kota di Jawa seperti Bandung dan Semarang dapat dikuasai Inggris. Dalam upaya meresponi perkembangan ini, akhirnya Ulama-ulama yang tergabung dalam komunitas NU menyatakan resolusi Jihad.

Resolusi jihad NU ini menyatakan:

Menimbang:

a. Bahwa untuk mempertahankan dan menegakkan Negara Republik Indonesia menurut Agama Islam termasuk sebagai kewajiban bagi tiap-tiap orang Islam.
b. Di Indonesia ini warga negaranya adalah sebagian besar terdiri dari ummat Islam[41].

Mengingat:

a. Bahwa fihak Belanda (NICA) dan Jepang yang datang berada di sini telah banyak sekali dijalankan kedjahatan dan kekejaman yang mengganggu ketentraman umum.
b. Bahwa semua yang dilakukan oleh mereka itu dengan maksud melanggar kedaulatan Negara republik Indonesia dan Agama, dan ingin kembali

[38]Setelah kedataangan Inggris dan Belanda pada akhir September 1945, selama bulan Oktober-Nopember terjadi pertempuran besar-besaran antara Inggris-Belanda dengan pasukan-pasukan non-reguler . Lihat P.R.S. Mani, *Jejak Revolusi 1945,*(Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1989), h. 22-27.

[39]Hairus Salim, *50 Tahun Resolusi Jihad NU,,* h. 224

[40]Marwati Djoened Poesponegoro,et. All, *Sejarah Nasional IndonesiaVI*, hal. 122-123

[41]Pernyataan dua point pertama menunjukkan bahwa NU telah mengakui Indonesia sebagai negara-bangsa atau Negara nasional. Dan ini berarti, NU tidak menghendaki Negara Islam atau *khilâfat*. KH. Achmad Siddiq mengatakan NKRI yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945 adalah bentuk final. Lihat Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk Dan Makna*, hal. 249

menjajah di sini maka di beberapa tempat telah terjadi pertempuran yang mengorbankan beberapa banyak djiwa manusia.

c. Bahwa pertempuran-pertempuran itu sebagian besar telah dilakukan oleh ummat Islam yang merasa wajib menurut hukum agamanya untuk mempertahankan kemerdekaan Negara dan Agamanya.
d. Bahwa didalam menghadapi sekalian kejadian-kejadian itu perlu mendapat perintah dan tuntutan yang nyata dari Pemerintah Republik Indonesia yang sesuai dengan kejadian-kejadian tersebut.

Memutuskan:

a. Memohon dengan sangat kepada Pemerintah Republik Indonesia supaya menentukan suatu sikap dan tindakan yang nyata serta sepadan terhadap usaha-usaha yang akan membahayakan Kemerdekaan dan Agama dan Negara Indonesia teruatama terhadap fihak Belanda dan kaki tangannya.
b. Supaya memerintahkan melanjutkan perjuangan bersifat Sabilillah untuk tegaknya Negara Republik Indonesia Merdeka dan Agama Islam.[42]

Pada tanggal 25 Oktober 1945 dengan kekuatan kurang lebih 6.000 pasukan, Inggris mendarat di Surabaya. Sementara pemerintah Indonesia yang telah memproklamirkan kemerdekaan masih menahan diri untuk melakukan perlawanan dan mengharapkan penyelesaian diplomatik. Kedatangan Inggris yang terdiri dari serdadu India ini di Surabaya disambut dengan perlawanan oleh komunitas santri yang terbakar oleh resolusi jihad.[43]

Puncak dari pertempuran antara Inggris dan rakyat Surabaya terjadi pada tanggal 10 November 1945. Salah satu tokoh pejuang yang dikenal dalam pertempuran ini adalah Bung Tomo. Pidato-pidato agitatifnya ikut menyulut semangat perlawanan rakyat Surabaya atas tentara Inggris. Dalam tulisan-tulisan sejarah, Bung Tomo selalu disebut-sebut sebagai satu-satunya tokoh yang paling

[42]Lihat teks resolusi jihad NU 22 Oktober 1945 . Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, Lampiran No. 63. Lihat juga . Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi,* hal. 303-306. Lihat juga nalar hukum berperang melawan musuh dalam Keputusan Muktamar NU ke-16 di Purwokwerto, tanggal 26-29 Maret 1946. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fi Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ , Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004)*, (Surabaya, Diantama, 2006), hal. 272-277

[43]Lihat M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern.* Hal. 321

heroik dalam perlawanan ini, sementara ulama-ulama NU yang langsung memimpin santri-santrinya ke medan pertempuran terabaikan.[44]

Tanpa mengurangi pengakuan terhadap peran aktif Bung Tomo sebagai salah satu tokoh perlawanan 10 November 1945, perlu juga diperhatikan peran resolusi jihad NU 22 Oktober 1945 yang berhasil mengumpulkan komunitas pesantren dan memfatwakan untuk berperang melawan penjajah.[45] Dari sini komunitas pesantren tergabung dalam pasukan-pasukan non-regular *Sabîlillah* dan *Hizbullah*, yang langsung dipimpin oleh tokoh-tokoh NU yaitu K.H. Masykur dan H. Zainal Arifin. Kedua kelompok ini mempunyai andil besar dalam perjuangan kemerdekaan, termasuk dalam pertempuran 10 November 1945 di Surabaya.[46]

Selama bulan November-Desember nampaknya Indonesia mengalami pergolakan yang luar biasa yang terjadi bukan hanya di kota-kota tetapi sudah mewarnai desa-desa. Pertikaian terjadi di mana-mana dan kekacauan tak bisa dihindarkan, seperti peristiwa tiga daerah di Karasidenan Pekalongan yaitu Brebes, Tegal dan Pemalang. Pergolakan ini memberi kesempatan bagi Belanda untuk makin menguasai kota-kota besar di Indonesia. Gencarnya upaya penguasaan kota-kota besar Indonesia termasuk Jakarta yang dilakukan Belanda, menyebabkan Pemerintah Indonesia yang semula dipusatkan di Jakarta mengungsi ke Yogyakarta.[47]

Untuk menghindari terjadinya pertempuran-pertempuran antara pihak Belanda dan Indonesia, pemerintah selalu berupaya mempertahankan kemerdekaan Indonesia dengan jalan diplomatik. P.R.S. Mani memuji sikap kepala dingin yang dilakukan oleh pemerintah Indonesia untuk selalu

[44]Ben Anderson menjelaskan secara seimbang antara peran Bung Tomo dengan peran NU yang berhasil memobilisasi rakyat. khususnya komunitas pesantren dalam pertempuran-pertempuran melawan Jepang dan NICA di Surabaya. Ben Anderson, *Revoloesi Pemoeda,* hal. 183.

[45]Ben Anderson, *Revoloesi Pemoeda,* hal. 183.

[46]Muhammad Fajrul Falakh, *NU dalam Dua Resolusi Jihad,* hal. 234

[47]Pemerintah Indonesia pindah ke Yogyakarta pada tanggal 4 Januari 1946. P.R.S. Mani, *Jejak Revolusi 1945*, hal. 94

menyelesaikan persoalan dengan jalan diplomatik. Bahkan ia mengecam pertempuran Surabaya sebagai suatu penyimpangan dari upaya-upaya diplomatik.[48]

Ketika tekanan eksternal tersebut dan perbedaan serta konflik internal yang dirasakan pemerintah Indonesia, Ulama-ulama NU dalam Muktamar ke-16 pada tanggal 26-29 Maret 1946 di Purwokerto memfatwakan kembali resolusi jihad untuk mempertahankan kemerdekan Republik Indonesia. [49] Dalam resolusi jihad ini dinyatakan bahwa setiap umat Islam dalam radius 94 KM dari tempat masuknya musuh diwajibkan untuk berperang melawan penjajah. Sementara umat Islam yang berada di luar radius itu sifatnya *fardlu kifâyah.* Namun bila dengan kekuatan umat Islam yang ada dalam radius 94 KM tersebut belum mengalahkan musuh, maka yang berada diluar radius itupun menjadi *fardlu 'ain*.[50] resolusi ini, NU menyatakan :

Mengingat:

a. Bahwa Indonesia adalah negeri Islam
b. Bahwa umat Islam dimasa lalu telah cukup menderita kejahatan dan kezhaliman kaum penjajah;

Menimbang:

a. Bahwa mereka (kaum penjajah) telah menjalankan kekejaman, kejahatan dan kedzaliman dibeberapa daerah daripada Indonesia.
b. Bahwa mereka telah menjalankan mobilsasi umum, guna memperkosa kadaulatan Republik Indonesia.
c. Bahwa untuk menolak bahaya penjajahan itu tidak mungkin dengan jalan pembicaraan;

Memutuskan:

a. Berperang menolak dan melawan penjajah itu *fardlu 'ain* (yang harus dikerjakan oleh tiap-tiap orang Islam, laki-laki, perempuan, anak-anak,

[48]P.R.S. Mani, *Jejak Revolusi 1945,* hal. 94

[49]Muhammad Fajrul Falakh, *NU dalam Dua Resolusi Jihad,* hal. 234 .

[50]Lihat teks resolusi jihad NU 22 Oktober 1945 dan 29 Maret 1946. Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi*, hal. 303-306. Dan juga lihat Keputusan *Bahst al-Masâil al-Dîniyyah al-Waqiîiyyah*, Muktamar NU ke-30 di Pondok Pesantren Lirboyo, Kediri, Jawa Timur tanggal 21-27 Nopember 1999. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fi Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ, Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004)*, hal. 272-27.

bersenjata atau tidak) bagi orang yang berada dalam jarak lingkaran 94 KM dari tempat masuk dan kedudukan musuh.

b. Bagi orang-orang jadi berada di luar jarak lingkaran tadi, kewajiban itu jadu *fardlu kifâyah* (yang cukup, kalau dikerjakan sebagian saja).
c. Apabila kekuatan dalam no 1 belum dapat mengalahkan musuh, maka orang-orang yang berada diluar jarak lingkaran 94 KM wajib berperang juga membantu No 1 sehingga musuh kalah.
d. Kaki tangan musuh adalah pemecah kebulatan tekad dan kehendak rakyat dan harus dibinasakan, menurut hukum Islam dan Hadits riwayat Muslim.[51]

Salah satu tradisi NU yang selalu mendapat perhatian pengamat adalah rujukan NU terhadap karya-karya Ulama klasik, khususnya karya-karya fiqih, karena tradisi ini bukan hanya merupakan salah satu identitas NU,[52] tetapi juga tradisi ini memiliki karakteristik tersendiri dalam pemahaman agama, yaitu fleksibilitas. Karakteristik ini didasarkan kepada nilai-nilai yang terkandung dalam konsep *tawâsuth* (jalan tengah), *i'tidâl* (keseimbangan) dan *tawâzun* (menghindari jalan ekstrim). [53] Kaidah-kaidah Fiqih yang sering ditonjolkan untuk mendukung konsep tersebut diantaranya adalah *mashlahah , Mafsadah,* dan *akhaffu al-Dharurain*.[54] Konsep-konsep ini yang membawa NU bersikap akomodatif berinteraksi dengan semua element komunitas. Meski implikasi dari pemahaman ini, dalam wacana politik NU sering dituduh sebagai komunitas opportunis. Menurut M. Ali Haidar salah seorang peneliti NU menyatakan bahwa sikap politik NU yang elastis didasari oleh kepentingan tertib sosial dan politik,

---

[51]Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi*, hal. 303-306

[52]Lihat Sa'adullah Assaidi, *Catatan Dari Muktamar NU ke 27 di Situbondo,* dalam H.M. Said Budairy, *Nahdhatul Ulama Dari Berbagai Sudut Pandang,* (Jakarta:LAKPESDAM, 1994), hal. 52-53

[53]Paham ini nampaknya terilhami oleh sikap-sikap ulama salaf yang dijadikan panutan bagi warga NU, seperti al-Ghazâli, Imam Madzhab empat dan As'ayari. Lihat M.Ali Haidar, *Nahdatul Ulama' Dan Islam di Indonesia Pendekatan Fikih dalam Politik* , (Jakarta: Gramedia, 1994), hal. 74-80

[54]Greg Fealy, et. al, *TradisIonalisme Radikal Persinggungan Nahdhatul Ulama'-Negara,,* (Yogyakarta: LKiS, 1997), hal.16. Kaidah-kaidah ini bersumber dari kaidah Ushul Fiqh *dar' al-Mafâsid muqqadam 'alâ jalb al-Mashâlih,* menghindarkan bahaya didahulukan atau diutamakan daripada melaksanakan kewajiban, *idza ta'ârada mafsadatâni ru'iya a'dzamuhâ dararan bi irtikâb akhaffihima,* jika terjadi benturan antara dua hal yang sama buruk dipertimbangkan yang lebih besar bahayanya dan melaksanakan yang paling kecil akibat buruknya. Lihat M.Ali Haidar, *Nahdatul Ulama' Dan Islam di Indonesia*, hal. 161-162.

sebab dengan tertib itulah kemungkinan bisa dikembangkan tertib agama. Tertib sosial-politik menjadi prasyarat bagi terwujudnya tertib agama (*nidzâm al-Dunyâ syartun li nidzâm al-Dîn).*[55]

Sebelum pendudukan Jepang, NU telah mengakui peguasa Hindia Belanda sebagai pemerintahan *de facto,* yang berhak ditaati, meski bukan muslim, selama masih memperbolehkan umat Islam menjalankan agamanya. Dan ketika Belanda yang selang beberapa tahun terusir oleh Jepang ingin kembali ke Indonesia, sementara pemerintahan Indonesia sudah dipegang orang-orang pribumi, NU mendukung pribumi dan melawan Belanda. Dalam pandangan Martin, sikap NU yang memfatwakan resolusi jihad untuk mendukung Pemerintah Indonesia dan memerangi Jepang[56], Belanda dan sekutunya karena alasan perbedaan agama. Pemerintah Indonesia yang dipimpin Sokarno-Hatta adalah pemerintah Islam dan Belanda serta sekutunya adalah orang-orang kafir.[57] Pemahaman ini muncul bukan semata-mata karena persoalan penjajah dan yang dijajah, tetapi bisa dipahami dari teks resolusi jihad sendiri yang menyatakan Indonesia sebagai negeri Islam. Pengakuan yang sama juga dilakukan oleh Masyumi. Sehingga dari batasan ini muncul konsep *dâr al-Islâm* dan *dâr al-Harb*. Dan masyarakat *dâr al-Islâm* berkewajiban memerangi orang-orang yang menjajah wilayah ini.[58]

Kalau Martin melihat resolusi jihad difatwakan karena perbedaan agama, pemerintah Indonesia Islam dan Jepang, Belanda serta sekutunya kafir, Fajrul Falakh salah satu tokoh muda NU melihat dalam dimensi yang lain. Menurut Fajrul Falakh resolusi jihad 22 Oktober yang didahului oleh fatwa KH.Hasyim Asyari, dan resolusi jihad 29 Maret 1946 keduanya merujuk kitab-kitab fiqih. Hal

---

[55]Pemahaman ini diperoleh dari kaidah " kewajiban yang tidak dapat dijalankan dengan sempurna kecuali dengan syarat tertentu maka syarat itu pun wajib (*mâ lâ yatim al-Wajib illa bihi fahuwa wajib*). M.Ali Haidar, *Nahdatul Ulama' Dan Islam di Indonesia*. hal. 6.

[57]Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi,* hal. 61

[58]Amiq, *Two Fatwas on Jihad Against Dutch Colonization in Indonesia: A Prosopograpihical Approach to the Study of Fatwa,,* hal. 90

ini menurutnya merupakan wujud paham kebangsaan dalam perspektif fiqih[59] atau fiqih kebangsaan.

Keberadaan kedua resolusi jihad yang telah di deklarasikan NU nampaknya merupakan sintesa antara fiqih jihad dan fiqih ibadah. Penentuan tentang radius pertempuran 94 km diadopsi dari *rukhsah* dalam menunaikan kewajiban sembahyang wajib. Konsep jihad dalam fikih kebangsaan menurut Fajrul Falakh adalah berperang melawan musuh-musuh negara. Kombinasi keduanya diterapkan atas dasar kondisi negara bangsa yang berusia muda dan terancam dijajah ulang.[60]

Indonesia sebagai salah satu negara yang mayoritas umat Islam mengalami masalah yang rumit ketika menentukan bentuk negara, apakah perlu negara secara formal mengakui Islam sebagai dasar negara atau tidak. Hal ini nampaknya juga dialami oleh negara-negara yang mayoritas berpenduduk muslim. John L.Eposito melihat bentuk negara yang mayoritas berpenduduk muslim ini dalam tiga kategori yaitu *secular, Islamic* dan *muslim*. Dalam pandangan John L . Eposito negara secular adalah negara yang memisahkan antara Islam dan negara serta agama sebagai urasan individu. Hal ini berlawanan dengan bentuk negara Islamic yang memformalkan Islam sebagai dasar negara. Sedangkan negara muslim adalah negara yang mayoritas berpenduduk muslim, bentuknya mengikuti pola-pola lembaga kenegaraan Barat, tetapi mengakui lembaga-lemabaga hukum Islam.[61] Dari ketiga kategori yang telah dipaparkan John L. Eposito di atas Indonesia nampaknya termasuk dalam kategori ketiga yaitu negara muslim, karena meskipun Indonesia bukan negara Islam tetapi mengakui lembaga-lembaga yang didirikan untuk kepentingan umat Islam.[62]

---

[59]Muhammad Fajrul Falakh, *NU dalam Dua Resolusi Jihad,* hal. 234
[60]Muhammad Fajrul Falakh, *NU dalam Dua Resolusi Jihad,* hal. 234
[61]John L. Eposito, *Islam and Politics,* (New York: Syracuse University Press, 1987), hal. 94
[62]Hal ini bisa dilihat dari adanya pengakuan negara atas Departemen Agama dan lembaga-lembaga keagamaan lainnya, seperti Pengadilan Agama.

Secara teritorial, wacana kenegaraan dan kebangsaan paling tidak dalam wacana politik Islam terpolarisasi dalam dua bentuk yaitu negara tanpa batas (*khilâfat*) dan negara dengan batas (*nation state*), maka nampak dapat ditangkap secara jelas bahwa NU mengakui Indonesia sebagai bentuk negara *nation-state*.[63] P.J. Vatikiotis dalam bukunya *Islam and The State* memaparkan pemahaman tentang *nation state*. Ia menyatakan bahwa *nation state* adalah entitas teritorial dimana negara terpadu dengan kebangsaan yang terbangun oleh kebersamaan loyalitas dan solidaritas.[64] Hal ini juga dapat ditemukan dalam pernyataan salah satu tokoh NU yaitu KH.Achmad Siddiq :

1. Negara nasional (yang didirikan bersama oleh seluruh rakyat) wajib dipelihara dan dipertahankan eksistensinya.
2. Penguasa negara (pemerintah) yang sah harus ditempatkan pada kedudukan yang terhormat dan ditaati, selama tidak menyeleweng, memerintah ke arah yang bertentangan dengan hukum dan ketentuan Allah.
3. Kalau terjadi kesalahan dari pihak pemerintah, cara mengingatkannya melalui tatacara yang sebaik-baiknya.[65]

Dari pernyataan ini yang bisa ditangkap dan dipahamai secara jelas adalah pengakuan KH. Achmad Siddiq terhadap Indonesia sebagai negara nasional yang didasarkan atas kedaulatan rakyat. Dan ini secara implisit merupakan bentuk penolakan KH. Achmad Siddiq terhadap cita-cita pendirian negara Islam[66]. Sikap ini nampak paralel dengan semangat resolusi jihad yang berupaya mempertahankan kemerdekaan Republik Indonesia sebagai bentuk negara nasional. Hal ini juga menunjukkan bahwa faham jihad NU bukanlah sebatas

---

[63]Pernyataan ini nampak kontradiktif dengan pesan yang tersurat dari teks resolusi jihad yang ke II yang menyatakan Indonesia adalah negeri Islam. Namun kalau dipahami secara substansial pesan text itu bisa dipahami bukan berarti negeri Islam yaitu negara yang berdasarkan hukum Islam tetapi lebih dipahami sebagai negara yang berpenduduk mayoritas Islam.

[64]P.J. Vatikiotis, *Islam and The State,* (London: Routledge, 1987), hal. 35.

[65]KH. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, (Surabaya, Khalista-LTNU, 2006), hal. 66. Lihat juga Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi*, hal, 130

[66]Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi*, *Bentuk Dan Makna*, hal. 42

kewajiban untuk membela agama, tetapi jihad untuk mempertahankan keutuhan bangsa dan negara.

Dalam pandangan kalangan muda NU tersebut bisa dipahami bahwa penulisan sejarah kemerdekaan Indonesia tidak objektif, melebihkan satu peran dan mengabaikan peran yang lain. Dan salah satu peran yang terabaikan adalah peran NU dalam perjuangan kemerdekaan. Pengabaian peran NU tersebut dirasakan terjadi baik secara formal ataupun informal dalam penulisan sejarah. Kisah-kisah perjuangan NU yang tersulut oleh dua resolusi jihad tersebut sampai kini hanya menjadi "*dongeng-dongeng heroik*" di kalangan umat Islam Jawa pada umumnnya, dan khususnya kalangan NU.[67]

Kalau dipahami dari isi gugatan historis peran NU yang sering dikemukan oleh kalangan Nahdliyyin, proses pengabaian peran NU dalam perjuangan kemerdekaan Republik Indonesia bisa dilpahami dari dua faktor; yaitu internal dan ekternal. Secara internal pengabaian peran NU dalam perjuangan kemerdekan RI dikarenakan ; *Pertama,* tradisi penulisan belum menjadi kecenderungan keilmuan dalam komunitas NU, *Kedua,* karena penulisan sejarah sendiri belum menjadi perhatian bagi kalangan intelektual NU. Sebagian ulama-ulama NU lebih mempunyai kecenderungan dalam penulisan Fiqh dan Tasawuf.[68] Dan *ketiga*, adanya keterputusan peran tokoh-tokoh NU dalam pergulatan di lingkaran elit kekuasaan.[69]

Persoalan internal NU ini muncul disebabkan oleh kelangkaan intelektual NU yang mempunyai wawasan universal kemodernan. Dan hal ini bisa dipahami akibat tradisi pendidikan NU yang masih cenderung berorientasi kepada pendidikan keagamaan. Kelangkaan intelektual NU pada masa itu juga diakui

---

[67]Hairus Salim HS, *50 Tahun Resolusi Jihad NU.* Hal. 224

[68]Lihat M.Ali Haidar, *Nahdatul Ulama' Dan Islam di Indonesia,* hal. 74-80

[69]Pasca 10 November 1945 kaum santri khususnya yang tergabung dalam Hzbullah dan Sabilillah mewarnai perpolitikan yang terpusat di Jawa Timur. Peran ini kemudian berepadu dengan kekuatan non-regular lainnya dan TNI. Seusai revolusi kalangan santri yang tergabung dalam kekuatan-kekuatan nonreguler lebih senang menghentikan karirnya dan kemabli ke pesantren. Hermawan Sulitiyo, *Historiografi Tentang Resolusi Jihad NU,* dalam Marzuki Wahid, et. al, hal. 228

oleh KH. Hasyim Asy'ari. Ia menyatakan bahwa "mencari seorang akademisi di dalam NU adalah ibarat mencari tukang es pada jam 1 malam."[70] Kelangkaan ini juga menyebabkan kegagalan NU dalam mengkomunikasikan perannya mempertahankan kemerdekaan Republik Indonesia. Sementara secara ekternal, pengabaian penulisan sejarah peran NU dalam perjuangan kemerdekaan RI. bisa dipahami dari beberapa faktor; *Pertama*, karena adanya *scholarly prejudices* (prasangka-prasangka ilmiyah) yang dimainkan oleh kalangan yang menyebut dirinya modernis (pembaharu).[71] Kalangan ini yang selalu mempersepsikan komunitas NU sebagai komunitas tradisional dan konservatif. Dalam wacana sejarah, tradisionalisme NU dipersepsikan sebagai kelompok kampungan yang identik dengan orang-orang desa yang bodoh, yang tidak mempunyai visi pembangunan dan kemajuan (anti modernisme).[72] Prasangka-prasangka ini bukan hanya memposisikan NU sebagai komunitas yang termarginalkan oleh komunitas lain, tetapi secara internal NU juga mengalami tradisionalisasi sebagai bentuk perlawanan terhadap budaya, tradisi dan kelompok-kelompok yang dianggap modern[73]. *Kedua,* karena kemenangan issu kemodernan memunculkan dominasi peran kalangan modernis dalam lingkaran kekuasaan. Dominasi ini membuat komunitas NU mengalami kesulitan besar untuk ikut berpartisipasi dalam lingkaran kekuasaan.

---

[70]Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi*, hal.. 76. Kelangakaan intelektual NU yang mempunyai pengetahuan tentang tatanegara modern juga diungkap oleh Herbert Feith yang dikutip oleh B.J. Boland. B.J. Boland, *The struggle of Islam in Modern Indonesia*, hal. 55

[71]Pernyataan ini dilontarkan oleh Anderson yang dikutip oleh Martin. Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi*, hal. 8.

[72]Dengan nada yang cenderung tendensius, Deliar Noer sering menggambarkan NU sebagai biang kerok bagi dakwah umat Islam di Indonesia. Bahasa yang digunakan nampaknya kurang simpati kepada NU, misalnya, propaganda maksudnya dakwah, kalangan tua (kolot) dan lain-lain. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta, LP3ES, 1980), hal. 245-247

[73]Pemilahan secara diameteral antara kalangan modernis (pembaharu) dengan tradisionalis, dan dampaknya atas berbagai perbedaan paham keagamaannya sebenaranya telah merugikan ummat Islam secara keseluruhan, karena hal ini telah menghabiskan energi yang cukup besar. Lihat Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi*, hal. 24-25

Dalam ilmu Sejarah sering dipaparkan bahwa Sejarah tertulis selalu merupakan hak dan kadangkala monopoli golongan atau kelompok yang menang dalam pertarungan politik. Semakin terdistribusi kekuasan politk pada kelompok pemenang, semakin kecil peran historis yang dilakukan oleh kelompok lain. Dalam sejarah kemerdekaan Indonesia, kalau digunakan perspektif dalam label tradisional dan modern, maka nampak sekali pada pasca kemerdekaan kalangan modernis mendominasi kekuasaan.

Dominasi kekuasan yang diperankan oleh kalangan modernis dengan *scholarly prejudices*-nya yang mengekspresikan NU sebagai kalangan desa, kolot, bodoh dan lain-lain memarginalkan NU secara sistematis bukan hanya perannya dalam partisipasi politik, tetapi juga dalam perkembangan peradaban secara umum. Kondisi seperti ini hampir saja menghabiskan nilai dan posisi tawar NU sebagai salah satu organisasi kemasyarakatan Islam terbesar di Indoensia. Proses marginalisasi NU ini dirasakan sudah berlangsung lebih dari setengah abad, mulai dari kekuasaan orde lama, orde baru sampai orde reformasi.[74]

Nahdlatul Ulama adalah salah satu organisasi kemasyarakatan Islam terbesar di Indonesia, khususnya di Jawa.[75] Dan ini mengisyaratkan bahwa mayoritas komunitas muslim khususnya di Jawa adalah komunitas NU. Proses marginalisasi terhadap NU selama ini yang menjadikan NU sebagai gudang pembodohan, juga berarti marginalisasi dan pembodohan terhadap mayoritas muslim khususnya di Jawa. Berangkat dari penjelasan di atas bisa dipahami bahwa salah satu kelompok yang paling bertanggung jawab atas proses marginalisasi dan pembodohan komunitas NU adalah kalangan modernis, baik yang berlabel Islam ataupun tidak. Meski dorongan ini juga yang membuat komunitas NU, khususnya kalangan muda NU pada awal tahun 90-an bangkit

---

[74]B.J. Boland, *The struggle of Islam in Modern Indonesia*, hal. 55. Lihat pula Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta, LP3ES, 1980), hal. 245-247

[75]Lihat perkembanagan NU hasil penelitian Martin. Lihat Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi*, hal. 41

merebut wacana inetlektualitas Islam Indonesia[76]. Bahkan banyak kalangan menilai tradisi baru intelektualitas kalangan muda NU ini lebih liberal dan progressif dibandingkan kalangan yang mengaku modern sendiri.[77] Hal ini karena tradisi intelektualitas NU lebih memberi peluang dan lebih terbuka terhadap isu-isu yang berkembang di masyarakat.

Dalam ilmu Sejarah dijelaskan salah satu pembuat dan penentu arah serta warna sejarah adalah penguasa atau kelompok dominan yang menguasai kekuasaan. Maka NU sebagai salah satu Ormas Islam yang jauh dari dominasi lingkaran kekuasaan sejak pasca kemerdekaan mengalami pengabaian historis adalah hal yang wajar. Perlakuan ini seharusnya menjadi pelajaran yang mendorong kalangan NU untuk masuk dalam lingkaran penentu sejarah, baik dalam level perebutan wacana ataupun aksi yang lebih progressif. Dan dari penjelasan diatas, dapat dipahami bahwa dua resolusi jihad NU menjadi bagian yang tidak terpisahkan dengan sejarah bangsa ini, dan jihad menurut NU bukan hanya sebatas kewajiban untuk membela agama, tetapi jihad juga untuk mempertahankan keutuhan bangsa dan negara.

B. MELAWAN PAHAM DAN GERAKAN PARTAI KOMUNIS INDONESIA (PKI)

Setelah kemerdekaan diproklamasikan, keberadaanya sebagai salah satu partai di negeri ini, PKI atau Partai Komunis Indonesia senantiasa mendapat

---

[76]Abdul Munir Mulkhan menyatakan bahwa lompatan pembaharuan yang dilakukan oleh anak-anak muda NU melampaui dinamika yang ada dalam kelompok yang sejak awal memperoleh label pembaharu. Lihat Laode Ida, *NU Muda Kaum Progressif Dan Sekularisme Baru*, (Jakarta, Erlangga, 2004), hal. 11

[77]Kebangkitan kalangan muda NU ini ditandai dengan suburnya kelompok-kelompok studi dikalangan anak muda NU, seperti LKiS Yaogyakarta, kelompok gang G dan kelompok kajian 164 Jakarta, LAKPESDAM, ElSAF, FKGMNU, AMNU, Bildung di Cirebon, ISIS dan lain-lain. Bandingkan dengan hasil penilaian Laode Ida. Laode Ida, *NU Muda Kaum Progressif Dan Sekularisme Baru*, hal. 15-17

perhatian serius dari para ulama Nahdlatul Ulama (NU)[78]. Pada masa ini, secara ekternal perhatian dan perjuangan NU paling tidak tertuju pada dua hal penting, yaitu; *pertama,* NU mempersiapkan diri dengan segala potensi yang dimilikinya untuk menghadapi agresi militer kedua Belanda, dan *kedua*, mengawasi segala aktifitas PKI yang selama ini dicurigai mengganggu ketentraman masyarakat dan membahayakan eksistensi Negara. Keberadaan PKI yang sejak awal ditentang dan dihadang keinginannya untuk masuk dalam struktur birokrasi oleh khususnya partai-partai Islam, senantiasa melakukan aksi-aksi oposisi menentang pemerintah yang pada saat itu mengalami "krisis" karena blockade politik, ekonomi dan militer dari Belanda[79]. PKI mengadakan kampanye dan rapat-rapat umum yang memoblisasi massa dalam jumlah besar dan menghasutnya untuk menentang pemerintah. Salah satu propaganda hasutan yang dilakukan PKI kepada masyarakat adalah bahwa pemerintah Soekarno-Hatta telah menjual tanah air kepada Belanda. Hasutan PKI telah berhasil memprovokasi masyarakat sehingga menimbulkan gejolak politik dalam negeri.

Dan pada September 1948, PKI yang dipimpin Muso mengadakan pemberontakan bersenjata di Madiun, yang kemudian dikenal dengan "*Madiun affair*".[80] NU memandang pemberontakan PKI sebagai ancaman serius bagi keselamatan Republik Indonesia. Untuk menghadapi langsung pemberontakan PKI di Madiun, Pimpinan tetinggi *Hizbullah* Zainal Arifin memerintahkan *Hizbullah* divisi Surabaya yang dipimpin oleh Wahib Wahab dan divisi Magelang pimpinan Saefudin Zuhri. Pasukan Wahib Wahab berangkat ke Madiun melalui Nganjuk, sedangkan Saefuddin Zuhri dengan pasukannya masuk Madiun melalui Ngawi. Sementara itu pasukan TNI dari Siliwangi mengadakan

[78]Sikap umat Islam senantiasa bertentangan dengan aksi-aksi PKI. Pada zaman Jepang, PKI diungsikan oleh Van der Plass ke Australia. Di sana mereka membentuk PKI SIBAR (Serikat Indonesia Baru), yang diketuai oleh Van Mook dan Van Der Plass. Dan ketika Indonesia merdeka, mereka kembali ke Indonesia dengan dukungan Imperiales Belanda. Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, hal.269

[79]Lihat Marwati Djoened Poesponegoro,et. All, *Sejarah Nasional IndonesiaVI*, hal. 172

[80]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal.223

pengejaran dari Selatan Madiun. Pasukan *Hizbullah* dari kedua divisi, TNI, dan lainnya berhasil menumpas pemberontakan PKI ini[81]. Konflik antara NU dan PKI di wilayah Jawa Timur terus terjadi, bahkan karena keterlambatan ABRI datang ke wilayah itu, NU dengan Ansor dan Bansernya menjadi ujung tombak perlawanan terhadap PKI[82]

Setelah kegagalannya mengadakan pemberontakan di Madiun, PKI dengan berbagai institusi pendukungnya tidak berhenti melakukan gerakan-gerakan dan aktifitas-aktifitas untuk menjadikan Negara ini sebagai Negara komunis atau paling tidak dalam kendali Partai Komunis Indonesia (PKI)[83]. Untuk tujuan ini, nampaknya segala cara dilakukan PKI. Ia berusaha masuk ke semua element bangsa, yang dianggap mempunyai akses dan potensi terhadap penguasaan atas Negara dengan berbagai institusinya, seperti ormas, partai politik dan sasaran utamanya adalah penguasaan terhadap jajaran angkatan bersenjata atau ABRI[84].

Aksi-aksi propaganda PKI semakin menguat pada tahun 1960-an terkait upaya pelaksanaan Undang-Undang Pokok Agraria (*Land-Reform*). Propaganda PKI menyebutkan bahwa para pemilik tanah yang biasanya dikuasai umat Islam sebagai " setan desa" atau "borjuis" sebagai salah satu bentuk refleksi atas paham pertiakaian antar kelas[85]. Hal ini ditandai dengan penghasutan gerakan rakyat dan buruh tani untuk melawan pemilik tanah yang biasanya para ulama-ulama desa.

[81]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 132

[82]Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk Dan Makna*, hal. 74

[83]Marwati Djoened Poesponegoro,et. All, *Sejarah Nasional IndonesiaVI*, hal. 387

[84]Menjelang Pemilu 1955, NU ditinggalkan sang pioner KH. Wahid Hasyim dalam kecelakaan kendaraan yang ditumpangunya, pada tanggal 19 April 1953. Meskipun dalam kondisi kehilangan salah satu tokoh berpengaruhnya, NU telah mempersiapkan diri untuk menyembut pemilu 1955. Dan hasilnya NU masuk dalam perolehan suara terbanyak ketiga, setelah Masyumi dan PNI. Pada masa itu juga NU berusaha keras menolak propaganda PKI dalam penggunakan atribut bendera "palu arit" PKI dengan kalimat-kalimat yang mengeneralisir orang-orang non-partai. Dalam bendera itu tertulis kalimat "PKI dan orang-orang tak berpartai". Dan NU melalui jurubicaranya KH. Idham Chalid berhasil menggagalkan renacana-rencana PKI tersebut yang berupaya menarik orang-orang non-partai dalam partainya. KH. Saefuddin Zuhri, *Guruku Orang-Orang Pesantren*, (Yogyakarta, Yayasan Saefudin Zuhri-LKIs, 2001), hal. 441. Lihat juga Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 201.

[85]Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk Dan Makna*, hal.71

Sementara Kyai-Kyai desa yang berafiliasi ke NU kebanyakan adalah tuan-tuan tanah di desa, maka konflik antara NU dan PKI terjadi di daerah-daerah[86]. Melihat kenyataan ini, paling tidak ada dua hal penting yang mendorong konflik-konflik tersebut, yaitu; peristiwa tahun 1948 " *Madiun Affairs*" yang banyak mengorbankan kedua belah pihak NU dan PKI, dan pelaksanaan *land-reform* yang didukung PKI dan tidak menguntungkan kebanyakan ulama-ulama NU[87].

Kegagalan Kabinet Ali-Roem-Idham dalam melaksanakan tugasnya dan kegagalan dewan konstituante dalam membicarakan dan memutuskan dasar-dasar Negara, mendorong Presiden Soekarno menerapkan konsep "Dewan Nasional" dan "Demokrasi Terpimpin" sebagai salah satu bentuk perlawanannya kepada parlemen hasil pemilu 1955 dan merosotnya peran-peran partai politik. Dalam konsep ini, Ia memasukkan golongan fungsional (Professional) dan membentuk rantai kerjasama tiga unsur yang dipandang sebagai representasi masyarakat, yaitu; Nasionalis, Agama dan Komunis, yang kemudian disingkat dan dikenal dengan "NASAKOM"[88]. Pelaksanaan konsep demokrasi terpimpin Sokearno adalah gerbang masuknya unsur-unsur PKI dalam birokrasi.

Setelah Kabinet Ali-Roem-Idham bubar, Prseiden Soekarno menbentuk "Kabinet karya", dan NU salah satu unsur yang diminta untuk terlibat dalam kabinet tersebut. Penunjukan NU dalam kabinet ini oleh Presiden Soekarno menjadi persoalan dilametis. NU menerima penunjukkan ini berarti NU ikut terlibat dalam pelecehan atas demokrasi yang selama ini diperjuangkan NU, menolak penunjukkan ini berarti memberikan kesempatan unsur lain, khususnya PKI untuk menempati posisi tersebut. Untuk menyikapi pilihan dilematis ini, NU menyelenggarakan sidang pada tanggal 18 April 1957, yang hasilnya memberikan kesempatan kepada orang-orang yang ditunjuk untuk terlibat dalam Kabinet

---

[86]Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk Dan Makna,* hal.71
[87]Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk Dan Makna,* hal.71
[88]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, hal. 92

Karya yang berbasis pada unsur-unsur “NASAKOM”, karena menghindari posisi itu, berarti memberi kesempatan dan kekuasaan lebih kepada unsur PKI[89].

Menurut KH. Abdul Muchith Muzadi, pilihan NU untuk menerima masuk dalam kabinet yang beraroma NASAKOM adalah bentuk dari ijtihad politik NU dengan pertimbangan; *pertama*, mencegah jangan sampai terbentuk Kabinet Nasakom tanpa ada partai Islam yang cukup kuat. Masyumi sendiri sudah bubar dan keberadaan partai-partai Islaam lain sanagat kecil. *Kedua*, Soekarno sesungguhnya bukan Komunis, tetapi mengakui eksistensi dan potensi komunis dalam percaturan politik Indonesia. Dalam konteks ini, Soekarno sangat membutuhkan teman di dalam menghadapi politik PKI dan ABRI yang ikut didalamnya. *Ketiga*, NU mempunyai kepercayaan diri untuk bertarung dalam Kabinet Nasakom, karena masih diperhitungkan oleh kelompok politik lain. Dan *keempat*, NU secara jelas dan tegas senantiasa menentang segala bentuk aksi PKI[90].

Dengan berbasiskan petani, program radikal dan konflik Partai Komunis Indonesia (PKI) di Jawa Timur paruh 1960-1965 sangat digalakkan, harapannya, aksi ini jadi pematik revolusi sosial di Indonesia. Namun, karena beberapa hal PKI gagal. Yang menarik, desa dan petani, akhirnya jadi ajang pertikaian ideologis. Semua bermula dengan lahirnya Undang-undang Pokok Agraria (UUPA) No. 5/1960 [91]. Pemerintah meluncurkan undang-undang itu, sebagai upaya mengatasi beragam persoalan tanah juga struktur kepemilikannya di Jawa. Uniknya, diantara daerah lain, Jawa Timur berada pada peringkat tertinggi untuk urusan tanah yang harus di bebaskan. Selain itu, 42,5% penduduknya merupakan lapisan masyarakat yang tak memiliki tanah pertanian atau sawah.

---

[89]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 209

[90]KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU Dalam Perspektif Sejarah Dan Ajaran*, hal. 80-81

[91]Dengan UUPA ini, PKI dengan berbagai organisi pendukung merasa mendapat banyak kesempatan untuk memperluas pengaruhnya kepada masyarakat. Dan dengan UUPA ini, PKI berusaha membenturkan antara para tokoh masyarakat, Kyai dan ulama dengan buruh dan Tani, karena itu sering terjadi konflik antara NU dan PKI. Lihat Marwati Djoened Poesponegoro,et. All, *Sejarah Nasional IndonesiaVI*, hal. 367

Ironisnya, pelaksanaan UUPA di beberapa tempat di Jawa Timur, berbuntut pada konflik serta keresahan yang meluas[92]. Ternyata, kericuhan itu muncul sebagai imbas dari pertempuran PKI, PNI, serta NU. *Pertama*, ketiganya berebut masa pendukung. Sebab, dengan prosentase masyarakat yang tinggal di desa, partai melakukan "rural politik". Perhatian pembinaan kader pindah dari kota ke desa. Desa jadi sumber massa pendukung utama. Masalah *kedua*, ketika PKI melakukan aksi sepihak, dengan menduduki tanah, ternyata, sebagian tanah itu milik anggota NU atau PNI.

Dilibatkannya desa dalam peta politik nasional, mengakibatkan terjadinya persaingan di area pemimpin supradesa. Tujuannya jelas, mencari dukungan suara petani. Itulah penyebab masyarakat desa terbelah dalam berbagai aliran. Selain itu, imbas lain ialah posisi para elit desa serta lurah jadi sangat sentral. Karena, ialah titik pusat berbagai kegiatan politik. Baik dari segi kekuasaannya untuk menentukan laju arah politik desa, atau kepentingan politik di desa yang dibebankan padanya. Dan dalam kasus pelaksanaan UUPA, lurah jadi ketua *landreform* tingkat desa[93]. Disinilah perannya makin penting, mendaftar dan melaksanakan penyitaan tanah. Untuk tingkatan elite tradisional, posisi ini dikuasai kiai yang jelas berafiliasi ke NU. Tak mau kalah, lantas PNI masuk ke desa lewat jalur birokrasi pemerintah. Sedang PKI membuka pintu masuk lewat organisasi yang mencakup segala kelompok kepentingan. Untuk mengimbangi politik PKI ini, NU melalui KH. Saefudin Zuhri mengusulkan pemebntukan ”National Planning Board” sebuah badan perencanaan ekonomi nasional yang sehat, yang kemudian dikenal dengan ”Bappenas” sebagai upaya mengimbang ekploitasi krisis ekonomi oleh PKI.[94]

[92]Hal ini juga menyulut polarisasi dan konflik masyarakat santri dan non –santri, yang nampaknya mempunyai pandangan berbeda tentang pertanahan. Marwati Djoened Poesponegoro,et. All, *Sejarah Nasional IndonesiaVI*, hal. 367-368

[93]Lihat Marwati Djoened Poesponegoro,et. All, *Sejarah Nasional IndonesiaVI*, hal. 368

[94]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 233

Proses politisasi ini juga membuat status elit tradisional makin luntur. Akhirnya, peranan itu membuat warga desa mendapat identitas baru. Namun, menurut Aminuddin Kasdi, kedudukan dan peranannya sebagai patron pun makin kental. Tak heran, jika muncul kooptasi diantara elit tradisional dan lurah[95]. Untuk menggaet massa, PKI juga menerapkan strategi lain. Mereka meletakkan kepentingan desa di atas kepentingan kota. Yaitu dengan memberikan tanggapan atas kebutuhan petani, juga meningkatkan kesadaran dan partisipasi mereka. Apa yang dilakukan PKI telah sedikit merubah tipikal pemimpin tradisional. Sebab seseorang disebut pemimpin jika ia sakti, mandraguna, mukti, serta wibawa. Untuk kriteria ini, kebanyakan kiai, guru, pejabat desa, serta pemimpin tradisional lainnya telah kokoh posisinya. Hingga mereka siap memberikan petunjuk bagi pengikutnya. PKI berupaya merekrut kadernya ditingkatan paling bawah dan merubahnya jadi pemimpin. Senjata mereka cuma kecakapan berdebat dan pengetahuan politik. Semuanya didapat dari kursus, rapat, juga pembinaan yang intensif. Hingga tak heran, sejak tahun 1959, kader PKI diwajibkan dalam menanggani masalah agraria dan massa tani, harus berdasarkan riset. Bahkan jika pekerjaan praksis mereka gagal, maka mereka harus bekerja secara ilmiah.[96] Terutama dalam membangkitkan, memobilisassi, serta mengorganisasi massa. Selain itu, tugas penelitian yang lain yakni: meneliti kepala desa yang menghalangi UUPA, menelanjangi tuan tanah, dan memperkuat front persatuan tani revolusioner. Kaum tani pun harus dibangkitkan untuk melaksanakan aksi mengganti kepala desa yang menghambat atau membantu tuan tanah dalam pelaksanaan UUPA[97].

---

[95]Aminuddin Kasdi, Kaum Merah Menjarah (Aksi Sepihak PKI/BTI di Jawa Timur 1960-1965), (Yogyakarta, Jendela, 2001), hal. 89

[96]Aminuddin Kasdi, *Kaum Merah Menjarah (Aksi Sepihak PKI/BTI di Jawa Timur 1960-1965),* hal. 153

[97]Karena dengan UUPA, kepala desa menjadi mempunyai peran penting,untuk itu PKI berupaya menguasainya. Lihat Marwati Djoened Poesponegoro,et. All, *Sejarah Nasional IndonesiaVI*, hal. 368

Walaupun telah melakukan persiapan yang dianggap cukup, ternyata keputusan untuk melakukan aksi sepihak sangat tergesa-gesa. Banyak hal yang terlupakan PKI. Misalnya, ketika pelaksanaan *landreform*, keuangan negara yang tak memungkinkan diadakan ganti rugi. Tak jarang, tanah yang telah dibeli negara tak dibayar langsung. Ini memberikan kesan bahwa pemerintah hanya menyita tanah. Masalah lain, para tuan tanah pun melakukan banyak cara menyelamatkan tanahnya. Misalnya memindahkan hak pemilikan tanah pada orang lain, seperti dihibahkan, waris, dibagi karena perceraian, dan mewakafkan pada lembaga keagamaan tertentu[98].

Menurut Aminuddin Kasdi, penyebab kegagalan PKI, *pertama*; pelaksanaan UUPA sendiri masih bersifat kompromi. Hingga UUPA sendiri belum memenuhi tuntutan PKI untuk melenyapkan tuan tanah. *Kedua,* PKI belum memiliki daerah yang benar-benar telah dikuasai secara sosial, ekonomi, politik, dan militer. *Ketiga*, dalam melakukan aksi sepihak, PKI tak berhasil memperoleh dukungan massa petani miskin seluruhnya. Karena mereka tetap terpecah dalam tiga kelompok besar Nasakom. Sewaktu mengadakan aksi sepihak pun, PKI mendapat perlawanan keras dari warga NU dan PNI[99].

Paling tidak ada dua hal penting khususnya di tingkat DPAS yang diperjuangkan tokoh-tokoh NU, yaitu KH. Wahab Hasbullah, KH. Idham Chalid dan KH. Saefuddin Zuhri dalam menghadapi rencana dan aksi tokoh-tokoh PKI. Melalui DPAS, PKI menghendaki ideologi ekonomi Indonesia bermuara pada konsep ”sosialisme” moskow atau peking[100]. Tokoh-tokoh menerima gagasan sosialisme Indonesia, yaitu gerakan keadilan yang berprinsip pada Pancasila dan UUD 1945. Berikutnya yang menjadi usulan PKI adalah masalah *landreform* , yaitu pembagian tanah atas dasar sama rata dengan menghilangkan hak milik

---

[98]Aminuddin Kasdi, *Kaum Merah Menjarah (Aksi Sepihak PKI/BTI di Jawa Timur 1960-1965),* hal. 152.

[99]Aminuddin Kasdi, Kaum Merah Menjarah (Aksi Sepihak PKI/BTI di Jawa Timur 1960-1965), hal. 154

[100]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 232

pribadi. Dalam menghalangi gagasan landreform PKI, tokoh-tokoh NU berpendapat bahwa *landreform* dapat dilakukan selama tidak bermaksud menghilangkan hak milik pribadi. Karena dalam ajaran Islam hak milik pribadi harus diakui dan dilindungi. NU juga menyarankan kepada pemeintah bahwa landreform dilaksanakan di luar jawa yang luas tanah kosongnya sangat memadai untuk berbagai kepentingan. Untuk itu kemudian lahir Undang-Undang No. 7 Tahun 1961 tentang pencabutan hak-hak atas tanah dan benda-benda di atasnya yang didasarkan atas UUD 1945[101].

Propaganda PKI yang menggunakan konflik antarkelas dan aksi-aksi kekerasan yang terus dilakukannya mendorong NU mempersiapkan diri dan seluruh elemen dibawahnya untuk menghadapi segala kemungkinan yang terjadi, termasuk pemberontakan terhadap negara. Kecurigaan NU terhadap berbagai aktifitas PKI termasuk upaya pendekatan dengan Presiden Soekarno, penguasaan atas institusi Angkatan Bersenjata (ABRI) dan latihan-latihan kemiliteran bagi ormas yang dibawahnya.[102] Upaya yang dianggap cepat oleh PKI untuk menguasai Angkatan Bersenjata, termasuk Angkatan Darat yang selama ini tidak setuju dengan ”NASAKOM”. Melalui kekuasaan Presiden, PKI mendesak menasakomkan seluruh angkatan bersenjata. Setelah terjadi pergantian KSAD dari Jenderal A.H. Nasution pada juni 1962 kepada Letnan Jenderal Ahmad Yani, pada tahun 1964 Angkatan Darat secara resmi mengakui dan mendukung ”NASAKOM”. Kesempatan ini juga dimanfaatkan PKI untuk mempengaruhi Presiden Soekarno menghalangi proses integrasi kesatuan-kesatuan angkatan bersenjata berpusat pada HANKAM, tetapi dialihkan ke Istana dibawah komando kepala staff komando tertinggi di Istana yang pada saat itu juga dipegang oleh Letnan Jenderal A. Yani. Dan ini berarti seluruh kekuasan angakatan bersenjata berpusat di Istana.

[101]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 232. bandingkan dengan pemikiran Aminuddin Kasdi, *Kaum Merah Menjarah (Aksi Sepihak PKI/BTI di Jawa Timur 1960-1965)*, hal. 152.

[102]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 225

Keberhasilan PKI dalam mempengaruhi Presiden untuk menasakomkan berbagai institusi negara, termasuk Angkatan Darat mendorong PKI lebih melakukan aksi-aksi sepihak yang merugikan masyarakat, khususnya komunitas NU yang ada di desa-desa. Bahkan di tingkat elit politisi, PKI juga melancarkan fitnah-fitnah yang berusaha memecah belah tokoh-tokoh negara ini, seperti; Isu Dewan Jenderal, Dokument Gilchrist, dan pendiskriditan TNI-AD yang selama ini menentang PKI. Dan puncak dari aksi-aksi PKI adalah pemberontakan G 30 S/PKI yang terjadi pada tanggal 30 September 1965 yang dipimpin oleh Letnan Kolonel Untung[103]. Pemberontakan ini kemudian dapat ditumpas oleh pasukan KOSTRAD dan RPKAD yang dipimpin oleh Mayor Jenderal Soeharto[104].

Beberapa hari setelah kejadian ini tidak satupun partai politik yang menyatakan sikapnya terhadap gerakan G 30 S/PKI atau Gestapu. Beberapa hari setelah insiden kegagalan upaya kudeta PKI pada tanggal 30 September 1965, PB. Nahdlatul Ulama beserta segenap organisasi massanya, yaitu; P.B. Partai Nahdlatul Ulama, P.B. Muslimat Nahdlatul Ulama, P.P. Sarbumusi, P.P. Fatayat NU, P.P. Lesbumi, P.P. GP. Ansor, P.P. PMII, P.P. Pertanu, dan P.P. Serikat Nelayan Muslimin Indonesia menyatakan resolusi mengutuk "Gestapu", yang isinya adalah;

Mengingat:

1. Pernyataan PB. Nahdlatul Ulama dan beberapa Ormasnya yang dikeluarkan pada tanggal 1 Oktober 1965 dan bertalian dengan peristiwa yang digerakkan oleh apa yang dinamakan "Gerakan 30 September".
2. Bukti-bukti yang telah berada di tangan berwajib bahwa golongan kontra Revolusioner "Gerakan 30 September " telah mempersenjatai pemuda rakyat dan anggota-anggota serikat buruh pekerjaan umum/SOBSI
3. Kenyataan yang telah dikemukakan oleh pihak yang berwajib bahwa pemuda rakyat dan Gerwani secara khusus telah didatangkan dari jauh untuk dilatih dilubang buaya, Jakarta di mana kemudian telah dikubur dalam sumur tua jenazah dari 6 Jenderal dan seorang perwira pertama TNI yang telah menjadi korban kebuasan perbuatan G 30 S.

---

[103]Marwati Djoened Poesponegoro,et. All, *Sejarah Nasional IndonesiaVI*, hal. 389

[104]Lihat Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk Dan Makna*, hal 73. Lihat juga Marwati Djoened Poesponegoro,et. All, *Sejarah Nasional IndonesiaVI*, hal. 401

4. Kenyataan bahwa Harian Rakyat resmi PKI bukan saja menyiarkan secara besar-besaran aksi-aksi dari gerakan kontra revolusi itu, bahkan juga editorialnya, karikaturnya, serta rubric-rubrik khusus lainnya menyatakan dukungan yang penuh terhadap gerakan-gerakan yang mencoba merebut hak prerogative Presiden/ Panglima tertinggi ABRI pemimpin besar revolusi Bung Karno yang telah mendapat dukungan sepenuhnya dari semua kekuatan revolusioner dalam negeri di dalam menghadapi partai/ormas yang kontra revolusioner.

Menimbang:
Bahwa setiap gerakan Revolusioner harus secepatnya dikikis habis sampai ke akar-akarnya demi teramankannya jalannya revolusi demi terlaksananya 5 ajimat revolusi serta terpenuhinya amanat penderitaan rakyat.
Memutuskan:

1. Memutuskan kepada Presiden/ Panglima Tertinggi ABRI/ Pemimpin Besar Revolusi agar dalam tempo yang sesingkat-singkatnya membubarkan Partai Komunis Indonesia, Pemuda Rakyat, Gerwani, Serikat Buruh Pekerjaan Umum/ SOBSI serta Ormas lainnya yang ikut serta mendalangi dan bekerja sama dengan yang menamakan dirinya "Gerakan 30 S".
2. Memohon kepada Presiden Panglima Tertinggi ABRI/ Pemimpin Besar Revolusi agar mencabut izin terbit untuk selama-lamanya semua surat kabar/ media publikasi lainnya yang langsung atau tidak langsung telah membantu apa yang menamakan dirinya "Gerakan 30 September".
3. Menyerukan kepada seluruh ummat Islam dan segenap kekuatan Revolusioner lainnya memberikan bantuan sepenuhnya kepada ABRI di dalam usahanya untuk melaksanakan perintah Presiden/ Panglima Tertinggi ABRI/ Pemimpin Besar Revolusi menyelesaikan/ menertibkan kembali segala akibat yang ditimbulkan oleh "Gerakan 30 September"[105].

Pada tanggal yang sama, ketua IV PBNU, H.M. Subhchan ZE menggalang kekuatan untuk menghalau gerakan PKI dengan membentuk KAP GESTAPU atau "Komando Aksi Pengganyanggan Gestapu" yang terdiri dari organisasi kepemudaan dan kemahasiswaan, seperti HMI, PMII, Ansor, Pemuda Muhamadiyyah, ormas-ormas partai politik katolik, protestan, khususnya PMKRI[106].

Menurut Andree Feillard walaupun tidak memberikan petunjuk secara terperinci yang menyetujui kekerasan-kekerasn yang terjadi kemudian pada PKI,

---

[105]Lampiran XVII, Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 67-68. lihat pula Marwati Djoened Poesponegoro,et. All, *Sejarah Nasional IndonesiaVI*, hal. 389
[106]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 244

pernyataan beberapa ulama NU mengajak mereka untuk mengganyang komunis atau PKI. Hal ini dianggap sebagai ajakan atau undangan tokoh-tokoh NU kepada masyarakatnya untuk memusnahkan PKI. Dan ajakan dan anjuran pembrantasan PKI juga dikumandangkan dan dipublikasikan oleh media dibawah NU yaitu Duta Masyarakat dengan kalimat-kalimat yang cukup provokatif, seperti "Berantas komunis, "akar-akarnya", komplotannya, pembelanya, dan semua yang bertindak bersamanya, baik secara terbuka atau tersembunyi[107].

Tuntutan NU untuk pembubaran PKI beserta berbagai ormas-ormasnya, yang juga diikuti oleh berbagai kekuatan politik dan ormas-ormas lainnya. Tetapi tuntutan itu belum mendapat jawaban resmi dari Pemerintah. Sementara keadaan ekonomi Indonesia semakin semerawut, yang ditandai harga-harga kebutuhan pokok semakin tidak terjangkau oleh masyarakat menengah ke bawah. Rakyat gelisah dan marah, dan mereka cenderung semakin yakin bahwa berbagai persoalan tersebut diakibatkan oleh gerakan PKI. Kenyataan-kenyataan ini mendorong aksi-aksi anti PKI semakin memuncak yang hampir merata diseluruh elemen bangsa. Untuk itu upaya Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal.pembersihan unsure-unsur PKI oleh Angkatan Bersenjata mendapat dukungan dari rakyat.

Awal tahun 1966 terjadi demonstrasi besar-besaran di Ibukota Jakarta yang digalang dari berbagai elemen organisasi kepemudaan dan kemahasiswaan, seperti; Ansor, Pemuda Muhammadiyyah, HMI, PMII, GMKI, GAMKI, Pemuda Marhaenis, GSNI, GMNI, PMKRI, dan organisasi-organisasi lainnya yang jumlahnya mencapai ribuan peserta. Presidium aksi front pemuda ini dipimpin oleh salah satu tokoh muda NU, yaitu Yahya Ubaid[108]. Sasaran dari aksi ini adalah Gedung Sekretariat Negara di Jalan Veteran Jakarta[109]. Tuntutan utama

---

[107]Andree Feillard, *NU Vis-à-vis Negara; Pencarian Isi, Bentuk dan Makna,* hal. 72
[108]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 247
[109]Yozar Anwar, *Angkatan 66 Sebuah Catatan Harian Mahasiswa*, (Jakarta, Sinar Harapan, 1981), hal. 1-2. Lihat juga Marwati Djoened Poesponegoro,et. All, *Sejarah Nasional IndonesiaVI*, hal. 404

dari aksi front pemuda ini adalah perbaikan di sector ekonomi, restrukturisasi kabinet, dan pembersihan PKI. Karena tidak ada respons positif dari Presiden Soekarno, aksi-aksi front pemuda mendorong lahirnya gerakan-gerakan anti-pemerintah dan anti-Soekarno, yang kemudian melahirkan angkatan ’66. Dan puncak dari aksi-aksi ini melahirkan “TRITURA” atau Tri Tuntutan Rakyat yang isinya; (1) Bubarkan PKI, (2) Rombak kabinet Dwikora, dan (3) Turunkan harga[110].

NU sebagai partai politik pertama yang menuntut pembubaran PKI, nampaknya sudah berusaha keras baik secera structural konstitusional maupun cultural dengan perlawanan fisik, sehingga nampak dalam upaya ini unsur NU terpecah antara tokoh-tokoh NU yang masuk dalam birokrasi Kabinet yang dibangun atas dasar konsep NASAKOM, seperti KH. Wahab Hasbullah, KH. Idham Chalid, KH. Saefuddin Zuhri yang duduk di DPAS, dan kalangan muda yang bergerak di masyarakat untuk mengadakan perlawanan terhadap PKI di semua sector, seperti H.M. Subchan ZE, Zamroni, Mahbub Junaedi, Yahya Ubaid, Chalid Mawardi dan lain-lain. Dengan berbagai perbedaan alasan pemikiran kedua kelompok itu, dan dengan berbagai aktifitasnya sebenarnya mengarah pada satu titik persamaan yaitu keduanya mengupayakan pembubaran dan pembersihan PKI dari semua sector kehidupan di Negara ini. Perjuangan kedua kelompok tersebut nampak berbeda, tetapi mengarah tujuan yang sama, sehingga upaya satu dengan lainnya saling melengkapi (komplementif). Dan baru pada tanggal 11 Maret 1966 bersamaan dengan kelahiran Super Semar atau Surat Perintah Sebelas Maret, Jenderal Soeharto sebagai pemangku Super Semar menyatakan PKI sebagai partai terlarang di Indonesia[111].

Sejak awal kemerdekaan, NU berupaya keras untuk melawan PKI di negeri ini yang nyata-nyata telah mengganggu ketentraman rakyat dan

---

[110]Yozar Anwar, *Angkatan 66 Sebuah Catatan Harian Mahasiswa*, hal. 11

[111]Lihat pula Marwati Djoened Poesponegoro,et. All, *Sejarah Nasional IndonesiaVI*, hal. 413. bandingkan dengan Yozar Anwar, *Angkatan 66 Sebuah Catatan Harian Mahasiswa*, (Jakarta, Sinar Harapan, 1981), hal. 1-2.

membahayakan keberadaan negara, baik secara kultural berhadapan langsung secara fisik dengan berbagai aktifitas PKI dan berabagai institusi pendukungnya, maupun secara struktural yang menyangkut persoalan-persoalan kebijakan Negara yang mengarah kepada paham komunisme.[112]

C. MELAWAN PEMBERONTAKAN DI/TII

Pada tanggal 19 Januari 1948 ditandatangani persetujuan *Renville*[113] Wilayah Republik selama masa peralihan sampai penyelesaian akhir dicapai, bahkan lebih terbatas lagi ketimbang persetujuan Linggarjati, hanya meliputi sebagian kecil Jawa Tengah (baca Yogyakarta dan delapan Keresidenan) dan ujung barat pulau Jawa. Perjanjian *Renville* menyebabkan Jawa Barat ditinggalkan TNI, Mohammad Hatta menilai hijrah TNI akibat ulah Perdana Menteri Amir Syarifuddin (PKI) yang tanpa pikir panjang menyerahkan Jawa Barat begitu saja kepada Belanda. Dan begitu juga sekitar 35 000 tentara Divisi Siliwangi meninggalkan Jawa Barat, sehingga daerah-daerah yang telah ditinggalkan menjadi daerah *vacum of power* (kosong kekuasaan). Dan kemudian pihak Belanda mengambil kesempatan ini dengan mengokohkan cengkraman Negara "boneka" Pasundan buatannya sendiri. Bahkan daerah-daerah lain pun demikian, dibagi-bagi dalam negara- negara kecil (boneka). Bukan hanya Moh Hatta, Letnan Jendral Oerip Soemohardjo pun sangat kecewa dengan hal ini, sehingga akhirnya ia mengundurkan diri dari TNI.

Tokoh lain yang menolak perjanjian Renville yang telah memecah-mecah wilayah NKRI adalah Sekarmadji Maridjan Kartosoewiryo. Wujud dari penolakannya, ia dan laskar bersenjatanya menolak hijrah ke Yogyakarta dan

---

[112]Marwati Djoened Poesponegoro,et. All, *Sejarah Nasional IndonesiaVI*, hal. 413.

[113]Perjanjian Renville dilaksnakan pada tanggal 8 Desember 1947 di atas kapal Amerika “Renville”. Salah satu isi dari perjanjian ini membicarakan genjatan senjata dan meneruskan keputusan perjanjian linggarjati. Dalam perjanjian ini secara *de facto*, wailayah Indonesia hanya meliputi Jawa dan Sumatera. Marwati Djoened Poesponegoro, (Ed), *Sejarah Nasional Indonesia VI*, hal 136-137

tetap bertahan di kantong-kantong gerilya di hutan-hutan Jawa Barat[114]. Dari sinilah awal munculnya simpati rakyat Jawa Barat terhadap perjuangan heroik patriotik Kartosoewiryo dan para pejuang *Dâr al-Islâm.* Apalagi selama itu ia dikenal sangat tidak kompromistis terhadap Belanda, khususnya menyangkut eksistensi Negara Pasundan. Sikap tidak kenal kompromi Kartosoewirjo inilah membedakan dirinya dengan tokoh-tokoh Republik lainnya Misalnya Natsir yang kompromistis terhadap Negara Pasundan.[115]

Keputusan terpenting yang diambil dalam konferensi di Cisayong pada bulan Pebruari 1948 adalah membekukan Masyumi di Jawa Barat dan semua cabangnya serta membentuk pemerintah daerah dasar di Jawa Barat yang harus dita'ati oleh seluruh umat Islam di daerah tersebut, serta mendirikan Tentara Islam Indonesia (TII) dalam pemerintah dasar Jawa Barat yang diusulkan Majelis Islam atau kadang-kadang disebut juga Majelis Umat Islam[116]. Ini akan menggantikan kedua Majelis Islam yang telah ada, yang didirikan di Garut dan Tasikmalaya pada tahun sebelumnya, yang sedikit banyak dibentuk atas garis yang sama Ketua Majelis Islam ini adalah Kartosoewiryo sendiri yang juga bertanggung jawab dalam masalah pertahanan Sebagai sekretaris diangkat Supradja, dan sebagai bendahara Sanusi Partawidjaja, sedangkan bidang penerangan dan kehakiman masing-masing dikepalai Toha Arsjad dan Abdul Kudus Gozali Tusi Pada tanggal 2 Maret 1948 ketika konferensi dilanjutkan pada hari berikutnya, semua keputusan-keputusan Pangwedusan disetujui dan Kartosoewirjo ditetapkan sebagai Imam di Jawa Barat Keputusan berikutnya adalah Hizbullah Cirebon dilebur menjadi TII dan Kamran diangkat menjadi panglima Divisi.

---

[114]Marwati Djoened Poesponegoro, (Ed), *Sejarah Nasional Indonesia VI*, hal. 266

[115]Marwati Djoened Poesponegoro, (Ed), *Sejarah Nasional Indonesia VI*, hal. 266. bandingkan dengan Yozar Anwar, *Angkatan 66 Sebuah Catatan Harian Mahasiswa*, (Jakarta, Sinar Harapan, 1981), hal. 1-2.

[116]Marwati Djoened Poesponegoro, (Ed), *Sejarah Nasional Indonesia VI*, hal. 266

Pada tanggal 1-5 Mei 1948 kembali diadakan konferensi yang ketiga di Cijoho, hasil terpenting yang diputuskan dalam rapat tersebut adalah perubahan nama Majlis Islam Pusat menjadi Majlis Imamah (kabinet) di bawah pimpinan Kartosoewiryo sebagai Imam Majlis Imamahnya. Negara Islam Indonesia (NII), dapat didirikan dengan berakhirnya Republik di Yogyakarta, dengan dikibarkannya bendera putih di Karesidenan Yogyakarta, sebenarnya telah terdapat kekosongan kekuasaan, yang oleh Kartosoewiryo dipandang sebagai saat yang tepat untuk memproklamasikan Negara Islam Indonesia, namun dia masih tetap mencoba untuk memperoleh pimpinan komando tertinggi secara legal[117]. Dan Kartosoewiryo sendiri telah menyatakan bahwa perjuangannya adalah lanjutan dari proklamasi 17 Agustus 1945. Dan dia berharap agar Negara Islam Indonesia yang sudah dia bentuk akhirnya akan dilegalisir meskipun tanpa proklamasi. Setelah bermusyawarah dengan petinggi-petinggi Dewan Imamah dan semua unsur-unsur yang terkait dalam wadah T I I , maka dengan kebulatan tekad bersama, lahirlah Negara Islam Indonesia, maka pada tanggal 7 Agustus 1949 di desa Cisampah, kecamatan Cilugalar, kawedanan Cisayong Tasikmalaya. Proklamasi NEGARA ISLAM INDONESIA Yang ditanda-tangani oleh Kartosoewiryo sendiri atas nama Umat Islam Bangsa Indonesia[118].

---

[117]Adanya aksi Belanda yang melancarkan agresi Militer II tanggal 18 Desemer 1948, tampaknya semakin mempercepat ke arah pembentukan Negara Islam Indonesia, dimana agresi Militer Belanda II tersebut telah berhasil merebut ibukota RI Yogyakarta dan menawan Presiden, Wapres beserta sejumlah Menteri. Momentum inilah yang kemudian dianggap sebagai kehancuran RI. Dan kesempatan tersebut digunakan untuk membentuk Negara Islam Indonesia yang diproklamirkan tanggal 7 Agustus 1949. Peristiwa tersebut merupakan titik kulminasi subversi dalam negeri pada masa itu. Satu hal yang menarik dari gerakan ini dibandingkan dengan gerakan separatisme lainnya, adalah perkembangannya yang cukup lama di atas wilayah yang cukup luas. Keuletan ini tidak terlepas dari factor-faktor yang mempengaruhi munculnya gerakan DI/TII yang kemudian mendorong sebagian rakyat untuk ikut mendukung gerakan itu, yang akhirnya memberi kekuatan dan keuletan pada Gerakan DI/TII selama hampir 13 tahun. Namun dalam perkembangan selanjutnya, gerakan in ternyata hanya menimbulkan penderitaan dan penindasan terhadap rakyat. Kewajiban-kewajiban yang dibebankan kepada rakyat seringkali menjadi sumber penderitaan dari kekejian yang semena-mena. http:dadhar.blogspot.com/2008/02

[118]Marwati Djoened Poesponegoro, (Ed), *Sejarah Nasional Indonesia VI*, hal. 267

Pendirian Negara Islam Indonesia oleh Kartosuwiryo dianggap sebagai bentuk pengkhianatan terhadap Republik. Angkatan Perang RIS menggempur kekuatan NII. Jawa Barat harus dibersihkan dari kekuatan negara Islam, karena wilayah ini adalah wilayah saudara satu federalnya "RI-Yogyakarta" yakni Negara Pasundan. Bagi Soekarno, bagaimana caranya untuk mencari penyelesaian masalah secepatnya tentang Negara Islam Indonesia yang telah diproklamasikan oleh Kartosoewiryo. Namun Pemerintah RIS dan Tentara Republik merasa dihadapkan pada suatu dilema. Karena sebagian dari Tentara Republik yang tergabung di dalam TNI tidaklah mungkin menindak secara cepat para Tentara Islam Indonesia disebabkan sedikitnya jumlah pasukan dan tidak dimilikinya senjata serta perlengkapan Di samping itu, lawan mereka walaupun dipandang dengan sebelah mata ternyata memperoleh simpati yang sangat besar dari rakyat Jawa Barat Itulah sebabnya mengapa kebijaksanaan pemerintah sering berubah dalam menghadapi persoalan ini Apakah ingin melakukan tindakan operasi militer atau memberikan amnesti? Selain daripada itu banyak sekali kritikan yang dialamatkan kepada pemerintah tentang penyelesaian masalahnya, terutama dari kalangan politisi Islam yang mendesak untuk diadakan perundingan.[119]

Maka pada bulan Desember 1949 diadakan sebuah usaha untuk membujuk atau menyadarkan Kartosoewiryo supaya dia kembali ke dalam pangkuan Republik Usaha pertama yang dilakukan oleh pemerintah RIS yaitu dengan menugaskan menteri agama K H. Masykur yang akan berangkat ke Yogyakarta untuk mengadakan pembicaraan dengan Kartosoewiryo. Namun usaha ini gagal disebabkan K H. Masykur (NU) tidak bertemu dengannya.[120]

Di Yogyakarta, awalnya Panglima Besar Jenderal Sudirman dan Bung Karno turut serta dalam upaya merumuskan *Dâr al-Islâm*/Tentara Islam Indonesia

---

[119]Marwati Djoened Poesponegoro, (Ed), *Sejarah Nasional Indonesia VI*, hal. 266

[120]Yozar Anwar, *Angkatan 66 Sebuah Catatan Harian Mahasiswa*, hal. 11, bandingkan dengan Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 200

(DI/ TII) yang beroperasi di Jawa Barat. Dasar keputusan mereka itu adalah Persetujuan Renville pada 1947, yang mengharuskan Angkatan Perang RI (APRI) mengosongkan Jawa Barat. Mereka hanya boleh beroperasi di daerah Jawa Tengah dan Jawa Timur yang waktu itu menjadi daerah RI. Jenderal Sudirman, Soekarno, Kartosuwiryo, dan A Wahid Hasyim memutuskan untuk membentuk DI/TII yang beroperasi di Jawa Barat, guna menghindari kedatangan tentara dari Negara Pasundan di bawah pimpinan Wiranatakusumah. Di Jawa Timur, kehadiran Belanda hanya terpusat di kota-kota belaka, sedangkan di daerah pedesaan sepenuhnya dikuasai oleh APRI. Maka, demikian halnya dengan adanya DI/TII. Tentara Pasundan dan tentara Belanda hanya bergerak di kota-kota Jawa Barat, sedang kawasan pedesaan sepenuhnya dikuasai oleh DI/TII. Namun, setelah penyerahan kedaulatan Belanda pada RI, DI/TII ternyata memberontak secara militer dan politis terhadap RI[121].

Pada tahun 1950-an awal, meletus pemberontakan DI/TII. Kartosuwiryo mengemukakan dua hal; *pertama*, Presiden Soekarno tidak sah sebagai presiden karena tidak dipilih oleh rakyat melainkan dipilih atas kesepakatan BPUPKI, sehingga tidak representatif. *Kedua*, mendesak supaya pemerintahan diganti dan dasar kenegaraan diganti dengan Negara Islam.

Munas ulama NU dan lainnya yang dilaksanakan di Cipanas, Jawa Barat tanggal 3-6 Maret 1954, peserta Munas membahas, siapa pemimpin yang harus dipertahankan di Indonesia saat itu. Munas ini digagas oleh Menteri Agama KH. Masykur, salah satu tokoh NU dan secara institusional didukung oleh NU[122]. Dan hasil Munasnya adalah kesepakatan untuk menetapkan Presiden Soekarno dan jajaran aparat di bawahnya sebagai *Waliy al-Amr dharury bi al-Syawkah* (pemegang kekuasaan temporer dengan kekuasaan penuh)[123]. Menurut Choirul

---

[121]http://gp-ansor.org/, 20-04-2008

[122]Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, 47

[123]Lihat Keputusan Hasil Muktamar NU ke-20 tanggal 8-13 September 1954 dalam Imam Ghazali Said, (ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*,

Anam, sikap NU untuk memprakarsai pemberian gelar kepada Presiden Soekarno disebabkan bukan hanya karena alasan hukum atau fiqih, tetapi juga panduan bagi ummat Islam yang pada saat itu muncul gelar al-Imam bagi Kartosuwiryo sebagai pimpinan Negara Islam Indonesia (NII). Sehingga keputusan ini memberikan kejelasan bahwa presidennya adalah Soekarno. Sementara soal Soekarno belum diangkat dan ditetapkan oleh parlemen negara kesatuan, karena hanya pilih dan ditetapkan oleh parlemen RIS, sedangkan RIS sudah bubar dianggap sebagai sesuatu yang darurat. Dan pada saat itu hanya Soekarno yang dianggap sebagai orang yang kuat untuk menjalani sebagai kepala pemerintahan[124].

Munas juga secara tegas menolak tuntutan Kartosuwiryo. Dalam Munas itu disebutkan, bahwa memang Soekarno tidak dipilih secara langsung oleh rakyat Indonesia. Akan tetapi, Soekarno *de facto* merupakan pemegang pemerintahan yang eksis. Dalam bahasa fiqihnya disebutkan Soekarno adalah *waliy al- Amri dlorury bi al-Syaukah*, pemegang kekuasaaan karena secara *de facto* sebagai pemegang kekuasaan itu. Berikutnya juga menolak tuntutan Kartosuwiryo untuk mengganti republik Indonesia sebagai negara Islam. Ada pertimbangan-pertimbangan lain, tetapi salah satu di antaranya ialah kalau tuntutan itu dipenuhi maka NKRI akan pecah. Dengan resolusi itu, maka krisis politik yang sangat membahayakan dapat diselamatkan. Soekarno dan Tentara Republik Indonesia merasa mempunyai legitimasi untuk menghadapi Kartosuwiryo.

Teks asli dari hasil Konferensi Ulama itu sbb: "Presiden sebagai Kepala Negara, serta alat-alat negara sebagaimana dimaksud oleh UUD(S), pasal 44, yakni Presiden dan Wakil Presiden, menteri-menteri, Dewan Perwakilan Rakyat, Mahkamah Agung, dan Dewan Pengawas Keuangan Negara adalah *Waliy al-Amr Dharury bi al-Syaukah* Para ulama itu ingin menegaskan bahwa hanya RI

---

hal.285. Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, hal. 330. Lihat juga Taqiyyudîn Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifâyat al-Akhyâr*, (Indonesia, Dâr Ihyâ' al-Kutub al-Arabiyyah, tt), jilid II, hal. 258. Tentang pengertian dan ketentuan *bughât* dalam tradisi fiqh Islam juga bisa dilihat dalam Taqiyyudîn Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifâyat al-Akhyâr*, jilid II, hal. 198.

[124]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, hal. 200

berhak atas ketaatan kaum muslimin Penetapan Presiden Soekarno sebagai *waliy al-Amri*, mengandung arti bahwa keberadaan Negara Islam Indonesia ditolak Bahkan kesepakatan ini, bermakna sah saja Presiden Soekarno menumpas pengikut Negara Islam Indonesia. Karena *waliy al-Amri* yang sah adalah Presiden Soekarno, sedang Sekarmadji Maridjan Kartosoewiryo adalah *bughât* (pemberontak) yang harus diperangi, dan memeranginya adalah bagian kewajiban agama[125].

Dengan adanya pemberian gelar ini banyak kecaman yang datang dari tokoh-tokoh Islam dan organisasi Islam yang menyatakan, bahwa istilah *Waliy al-Amri al-Dharûry* hanya dapat dipergunakan pada negara yang berdasarkan Islam, dan selanjutnya dikatakan, bahwa tiap-tiap negara dalam Islam, termasuk *Waliy al- Amri* harus bertanggung jawab kepada rakyat atau lembaga perwakilan rakyat Islam yang tidak dianut dalam UUD Sementara 1950. Oleh karena itu presiden Indonesia tidak bisa menjadi *Waliy al-Amri al-Dharûri.*[126] Di sisi lain presiden dan kabinetnya bersumpah untuk setia kepada Pancasila dan bukan kepada Islam. Pertemuan para ulama di Cipanas itu jelas merupakan rekayasa politik, semata-

[125]Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal 178-179. Kekuasaan Soekarno yang diakui sebagai seorang pemimpin sebatas sebagai " *Imâm Dharûry*", karena soekarno dianggap tidak memenuhi syarat sebagai Imam sesungguhnya dalam Islam, sementara Imam yang disepakati oleh ummat Islam adalah " *Imâm A'dham*, dan salah satu persyaratannya adalah mempunyai pengetahuan sederajat dengan Mujtahid mutlak. Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 171

[126]Lihat Keputusan Hasil Muktamar NU ke-20 tanggal 8-13 September 1954 dalam Imam Ghazali Said, (ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004),* hal.285. Menurut Choirul Anam, sikap NU untuk memprakarsa pemberian gelar kepada Presiden Soekarno disebabkan bukan hanya karena alasan hukum atau fiqih, tetapi juga panduan bagi ummat Islam yang pada saat itu muncul gelar al-Imam bagi Kartosuwiryo sebagai pimpinan Negara Islam Indonesia (NII). Sehingga keputusan ini memberikan kejelasan bahwa presidennya adalah Soekarno. Sementara soal Soekarno belum diangkat dan ditetapkan oleh parlemen negara kesatuan, karena hanya pilih dan ditetapkan oleh parlemen RIS, sedangkan RIS sudah bubar dianggap sebagai sesuatu yang darurat. Dan pada saat itu hanya Soekarno yang dianggap sebagai orang yang kuat untuk menjalani sebagai kepala pemerintahan. Lihat Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 200. Lihat juga Taqiyyudîn Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifâyat al-Akhyâr*, (Indonesia, Dâr Ihyâ' al-Kutub al-Arabiyyah, tt), jilid II, hal. 258. Tentang pengertian dan ketentuan *bughât* dalam tradisi fiqh Islam juga bisa dilihat dalam Taqiyyudîn Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifâyat al-Akhyâr*, jilid II, hal. 198.

mata dimaksudkan memberikan legalitas pada Soekarno untuk menumpas perjuangan *Dâr al-Islâm*. Dan untuk itu dia memerlukan bantuan para ulama pendukungnya guna menentukan "siapa *bughât* yang harus diperangi dan siapa *Waliy al-Amri* yang mesti dita'ati" .

Sejak awal sikap NU sangat jelas dukungannya terhadap eksistensi Republik ini, dan menentang segala bentuk gagasan dan gerakan yang merusak kesatuan negara, termasuk gerakan DI/TII. Untuk itu dalam pandangan NU segala bentuk upaya pengkhianatan terhadap negara yang syah adalah *bughât* (pemberontakan), dan karena itu harus ditumpas[127]. Bahkan yang paling tegas menghadapi berbagai ulah kaum separatis dan pemberontak itu adalah Bung Hatta, bahwa sikap mereka itu sudah menciptakan Negara dalam Negara karena itu mendorong Bung Karno yang masih ragu-ragu agar segera menggempur mereka. Ketika pemberontak menyerah, Bung karno masih mau memaafkan mereka, tetapi Bung Hatta tak pernah memaafkan para pemeberontak itu, terbukti tidak maui ditemui para pemberontak sampai akhir hayatnya.

Dengan berpegang pada sikap NU pada saat itu dan pandangan Bung Hatta sebagai orang yang namanya diambil untuk melakukan pemberontakan itu, bisa dijadikan pijakan untuk mengevaluasi dan mengkontrol sikap nasionali setiap elemen bangsa ini, sehingga tidak mudah untuk dikelabuhi dan dimanipulasi oleh penentu sejarah yang tidak bertanggungjawab. Untuk mengsambil sikap nasionalis yang tegas itu bagi NU tidak mudah, tetapi penuh resiko yang ditanggung hingga saat ini. Akibatnya oleh sebagian sejarahwan, pemikir bahkan komjunitas Islam lain, khususnya Masyumi, NU dicap sebagai oportunis, karena kebetulan sikapnya sama dengan pendirian pemerintah mengenai keutuhan Negara[128]. Padahal itu sangat tegas dengan sikap patriotik hingga saat ini, yang

[127]Tentang pengertian dan ketentuan *bughât* dalam tradisi fiqh Islam juga bisa dilihat dalam Taqiyyudîn Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifâyat al-Akhyâr*, jilid II, hal. 198

[128]Lihat Andree Feillard, *NU Vis-à-vis Negara; Pencarian Isi, Bentuk dan Makna,* hal. 47

menentang segala bentuk kolonialisme dan intervensi asing baik yang bersifat budaya, politik maupun ideologi.

Gerakan DI/TII akhirnya tetap menjadi sebuah pemberontakan daerah, sampai akhirnya SM. Kartosuwiryo tertangkap tanggal 4 Juni 1962 dalam sebuah operasi yang bernama Pagar Betis. Dengan penangkapan dan pelaksanaan hukuman mati terhadap SM. Kartosuwirjo, maka berakhirlah pemberontakan yang terorganisir di Jawa Barat selama lebih dari 10 tahun[129]. Namun hal itu tidak cukup membuat peristiwa tersebut mudah dilupakan, karena walau bagaimanapun gerakan ini tidak saja menimbulkan kesengsaraan bagi masyarakat biasa, melainkan juga sebuah tragedy dalam perjalanan sejarah bangsa Indonesia menegakkan kehidupan berbangsa dan bernegara[130].

Dalama tradisi pemikiran fiqih Islam, istilah ”*bughât*” adalah bentuk jamak dari kata *al-Bâgiyu* yang merupakan isim fail (kata benda yang menunjukkan pelaku), berasal dari kata *baghâ* (fi’il madhi), *yabghî* (fi’il mudhari’), dan *baghyan* (mashdar). Kata dasar *baghâ* mempunyai banyak makna, diantaranya adalah; mencari, menuntut, berbuat zalim, melampaui batas, dan berbohong[131]. Dengan demikian, secara etimologis kata *al-Bâgiyu* dengan bentuk jamaknya *bughât* berarti orang yang berbuat zalim, orang yang melampaui batas, atau orang yang berbuat zalim dan menyombongkan diri. Adapaun secara terminologis, *bughat* adalah kaum muslimin yang menyalahi imam dengan jalan memberontak kepadanya, tidak mentaatinya, atau mencegah hak yang yang seharusnya wajib mereka tunaikan (kepada imam), dengan syarat mereka mempunyai kekuatan (*syaukah*), ta`wil, dan pemimpin yang ditaati (muthaa’) dalam kelompok tersebut[132].

Indonesia bukanlah kekhalifahan (*al-khilâfah*), bukan pula kesultanan (*al-sulthâniyyah*) atau kerajaan (*al-mamlakah*). Indonesia adalah Republik (*al-*

[129]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indoensia* , hal. 65
[130]http:dadhar.blogspot.com/2008/02
[131]Taqiyyudîn Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifâyat al-Akhyâr,* jilid II, hal. 198
[132]Taqiyyudîn Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifâyat al-Akhyâr,* jilid II, hal. 198

jumhûriyyah) dengan sistem politik demokrasi dan dasar Pancasila. Dengan kenyataan ini, Indonesia jelas bukan negara Islam (*al-dawlah al-Islâmiyah*). Karena itu, menjadi sesuatu yang *debatable* dan persoalan kontraversial, ketika ada usaha-usaaha untuk menerapkan konsep dan praktek politik Islam klasik, seperti *bughât* dan *jihâd* di negara Indonesia. Secara statistik, mayoritas warga negara Indonesia memang beragama Islam, tetapi penerapan konsep dan politik klasik Islam tetap merupakan masalah khilafiah dan, oleh karena itu, sangat kontroversial. Hal ini bukan hanya karena perbedaan pemahaman tentang konsep-konsep semacam itu, melainkan juga karena (kemungkinan) penerapannya pada praksis politik Indonesia sangat *politically motivated*.

Wacana tentang *bughât* dan *jihâd* dalam komunitas NU kembali mengemuka pada masa reformasi, yaitu tahun 2000-an, ketika Republik ini dipimpin oleh Presiden Abdurrahman Wahid, mantan ketua PBNU. Wacana *bughât* dan *jihâd* itu munculkan kembali sebagai bentuk pembelaan dan respons atas upaya-upaya menjatuhkan Abdurrahman Wahid sebagai Presiden yang syah. Dan tentu saja upaya-upaya reaktualisasi konsep-konsep tadi mendapat respons yang cukup beragam, dan menimbulkan pro dan kontra bukan hanya dikalangan umat Islam Indonesia, tetapi juga dikalangan NU sendiri.[133]

Wacana ini muncul pada acara "*Bahtsul Masâil Dînîyah Wâqi'îyah*" (Pembahasan Masalah-masalah Keagamaan Aktual) di Pondok Pesantren Al-Masturiyah, Cisaat, Sukabumi, memang tengah berlangsung pertemuan ulama NU.itu menghimpun 435 kiai NU dari sembilan provinsi di Indonesia. Menurut hasil invsetigasi Gatra, materi diskusi dalam forum ini jelas terfokus pada kajian tentang *bughât*.[134] Masing-masing delegasi diminta menjelaskan pemahamannya atas konsep *bughât* dari rujukan Al-Qur'ân dan Hadîst, serta dari hasil telaah kitab karya ulama klasik di bidang fiqih[135]. Penelusuran Gatra menunjukkan, di

[133]Lihat Taqiyyudîn Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifâyat al-Akhyâr,* jilid II, hal. 197
[134]Lihat Taqiyyudîn Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifâyat al-Akhyâr,* jilid II, hal. 198
[135] Gatra Nomor 21 Beredar 9 April 2001

kalangan petinggi kaum *nahdliyyin* di PKB dan NU ada perpecahan dalam menghadapi hasil forum ini, diantaranya. KH Abdul Wahid Azis Bisri, Ketua NU Jakarta, dan Muhaimin Iskandar, Sekretaris Jenderal PKB, termasuk yang tak setuju. "Resolusi jihad nggak perlu. Kita tidak sedang menghadapi aksi agresi dari luar, kok," kata Abdul Wahid Bisri. Sementara kelompok NU lainnya justru telah mempersiapkan diri untuk menerima dan melaksanakan resolusi jihad yang akan difatwakan NU, seperti pasukan berani mati (PBM) di Jawa Timur, Jawa Tengah, Jawa Barat dan sebagian wilayah sekitar Jakarta[136].

Menurut Azyumardi Azra, pengambilalihan konsep *bughât* dan *jihâd* atau semacamnya untuk diterapkan pada politik Indonesia sangat *questionable* dan problematis, setidaknya bisa dilihat dari dua segi; *pertama*, Indonesia bukanlah *dawlah Islâmiyah*. Meskipun begitu, kaum muslim yang mayoritas itu dapat melakukan substansifikasi politik Indonesia dengan nilai-nilai universal Islam. Tetapi, pengambilalihan dan penerapan konsep-konsep politik-keagamaan yang cenderung idealistik dan normatif jelas tidak proporsional dalam konteks negara-bangsa Indonesia[137]. Realitas bahwa Indonesia bukan *dawlah Islâmiyah* agaknya cukup dipahami, setidaknya oleh para ulama NU di masa lalu[138]. Karena itu, mereka pernah menghadapi masalah "keabsahan" Soekarno sebagai presiden negara Indonesia, memimpin mayoritas penduduk yang beragama Islam. Dipandang dari perspektif *fiqh siyasah*, karena Indonesia bukan negara Islam, maka Soekarno "tidak memenuhi syarat" sebagai imam atau amir kaum muslimin. Kenyataan ini diklasifikasikan ulama NU sebagai kondisi "darurat". Atas dasar itulah, akhirnya mereka sepakat memberikan tawliyah, otoritas atau kewenangan, kepada Presiden Soekarno dengan penetapannya sebagai "*Waliyul amri dharuri*

[136]Gatra Nomor 21 Beredar 9 April 2001
[137]Gatra Nomor 21, tanggal 9 April 2001. Lihat juga dalam http://www.gatra.com
[138]Lihat teks Resolusi Jihad NU tahun 1945 yang menyatakan Indonesia sebagai negara nasional. Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, lampiran no. 63.

bisy-syawkah"[139]. *Kedua*, jika secara sangat hipotesis dan imajiner Indonesia merupakan *dawlah Islamiyah,* maka paling banter ia akan menjadi al-*Jumhuriyah al-Islamiyah*, republik Islam, bukan kekhalifahan, kesultanan, atau kerajaan[140]. Hal ini penting, karena konsep politik klasik Islam seperti bughat dan jihad dirumuskan dan diterapkan di dalam dominasi absolutisme kekuasaan khalifah, sultan, atau raja yang mengkooptasi ulama yang, pada gilirannya, hanya menghasilkan justifikasi dan legitimasi teologis bagi absolutisme dan *status quo* sultan atau raja yang berkuasa. Menurut Azyumardi Azra, Indonesia tidak akan menjadi "kerajaan Islam". Apalagi sekarang ini, meski masih ada *dawlah Islamiyah*, kesultanan atau kerajaan, maka sultan atau raja telah kehilangan sebagian besar absolutisme kekuasaan mereka. Mereka telah berubah menjadi "kerajaan konstitusional" yang membatasi kekuasaan absolut sultan atau raja. Hasilnya, konsep politik klasik Islam seperti *bughât* dan *jihâd* tidak lagi bisa diterapkan begitu saja, tetapi telah direvisi, direinterpretasi, kalau tidak ditinggalkan sama sekali. Walhasil, pengambilan konsep-konsep klasik tersebut, bila dicoba diterapkan di Indonesia, merupakan hal yang sulit dipertanggungjawabkan, baik secara konseptual maupun historis-sosiologis[141]. Ia

---

[139]Kekuasaan Soekarno yang diakui sebagai seorang pemimpin sebatas sebagai " *Imâm Dharûry*", karena soekarno dianggap tidak memenuhi syarat sebagai Imam sesungguhnya dalam Islam, sementara Imam yang disepakati oleh ummat Islam adalah " *Imâm A'dham*, dan salah satu persyaratannya adalah mempunyai pengetahuan sederajat dengan Mujtahid mutlak. Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 171. Lihat juga Keputusan Hasil Muktamar NU ke-20 tanggal 8-13 September 1954 dalam Imam Ghazali Said, (ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004),* hal.285. Menurut Choirul Anam, sikap NU untuk memprakarsa pemberian gelar kepada Presiden Soekarno disebabkan bukan hanya karena alasan hukum atau fiqih, tetapi juga panduan bagi ummat Islam yang pada saat itu muncul gelar al-Imam bagi Kartosuwiryo sebagai pimpinan Negara Islam Indonesia (NII). Sehingga keputusan ini memberikan kejelasan bahwa presidennya adalah Soekarno. Sementara soal Soekarno belum diangkat dan ditetapkan oleh parlemen negara kesatuan, karena hanya pilih dan ditetapkan oleh parlemen RIS, sedangkan RIS sudah bubar dianggap sebagai sesuatu yang darurat. Dan pada saat itu hanya Soekarno yang dianggap sebagai orang yang kuat untuk menjalani sebagai kepala pemerintahan. Lihat Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama,* hal. 200.

[140]Gatra Nomor 21, tanggal 9 April 2001. Lihat juga dalam http://www.gatra.com

[141]Gatra Nomor 21, tanggal 9 April 2001. Lihat juga dalam http://www.gatra.com

makin sulit dipertanggungjawabkan, karena sosialisasi konsep-konsep seperti itu ke lingkungan masyarakat awam hanya akan membangkitkan emosi politik-keagamaan di kalangan tertentu. Dan itu sangat potensial mendorong terjadinya kekerasaan massal.

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa meskipun NU dengan keputusannya memberikan fatwa *bughât* bagi pemberontakan DI/TII Kartosuwiryo mendapat penilaian yang cukup miring, sebagai kelompok oportunis, tetapi apa yang telah dilakukan oleh NU adalah pilihan terbaik untuk menyelamatkan Negara dari pengkhianatan dan pemberontakan, termasuk dari kelompok dan komunitas Islam sendiri. Dan ini menunjukkan bahwa NU mempunyai komitmen kuat terhadap terjaminnya eksistensi NKRI dan nilai-nilai nasionalismenya, yang bukan hanya karena kepentingan agama, seperti kepastian adanya pemimpin yang bertanggungjawab dalam aturan *tauliyyah*, tetapi mungkin juga karena pertimbangan politis, seperti mencegah terjadinya perpecahan dan dualisme kepemimpinan.[142]

D. PANCASILA SEBAGAI ASAS ORGANISASI

Salah satu prioritas kerja orde baru sejak berdirinya adalah menempatkan Pancasila sebagai ideology tunggal di atas semua asas ideology dan agama[143]. Secara umum, UU No.8/1985 yang menetapkan Pancasila sebagai asas tunggal dilatarbelakangi oleh upaya-upaya untuk menata dan memperbarui secara mendasar kehidupan politik di Indonesia, yang sebelumnya dianggap rawan dengan konflik ideologis, agama, suku dan lainnya. Dengan asas tunggal ini, diharapkan keperbedaan tersebut diletakkan dalam satu kerangka kesatuan Negara. Hal ini dapat dipahami dengan berbagai penjelasan bahwa penyeragaman

[142]Lihat Taqiyyudîn Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini, *Kifâyat al-Akhyâr*, jilid II, hal. 198

[143]Pancasila lahir bersamaan dengan Pidato Soekarno tentang gagasan landasan Negara, yang kemudian disebut Pancasila, pada tanggal 1 Juni 1945. B.J. Boland, *The struggle of Islam in Modern Indonesia*, hal. 23. Lihat juga George Mc Turnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, (New York: Cornell University Press, 1952), hal. 122-127

asas tunggal dimungkinkan untuk; *pertama*, menyatukan visi tentang Negara dan pembangunan yang hendak dilaksanakan. *Kedua*, mengeliminir konflik yang disebabkan oleh keperbedan ideology dan agama. *Ketiga*, menjaga stabilitas Negara dari berbagai ancaman yang timbul dari perbedaan ideology dan agama. Dan *keempat*, memperkecil dan mengkontrol kekuatan atau institusi yang ada diluar lingkaran regim pemerintahan.

Andree Feillard melihat alasan terpenting dari penyeragaman ideologi ini adalah kekhawatiran orde baru terhadap upaya-upaya pendirian Negara Islam. Untuk itu, Pancasila bukan hanya dianggap benteng yang paling kokoh untuk mencegah usaha pembentukan Negara Islam, tetapi juga merupakan persamaan terkecil dari satu masyarakat yang sangat majemuk, hingga menjadi alat penjaga kedamaian social yang paling signifikan [144]. Bahasa paling sederhana namun cukup kritis yang menggambarkan latar belakang penyeragaman ideologi Pancasila seperti yang digambarkan Einar M. Sitompul adalah *depolitisasi*, *deideoligisasi* dan *dealiranisasi* Islam[145]. Untuk itu, kesan depolitisasi dan deideologisasi Islam ini senantiasa mendapat perlawanan dari kelompok Islam tertentu, yang nampaknya tidak tulus dengan bentuk Negara dan ideologinya, seperti penolakan yang dilakukan oleh HMI[146].

Unsur paling penting yang mendorong penyeragaman ideologi ini adalah ABRI. Di berbagai kesempatan, angkatan bersenjata menyarankan kepada pemerintah untuk pengajaran ideologi nasional sebagai alat pemersatu rakyat Indonesia. Bahkan pada salah satu seminar tahun 1966 di Bandung, ABRI mengusulkan pembuatan undang-undang mengenai partai, organisasi social keagamaan dan administrasi pemerintah[147]. Dan Pancasila diusulkan menjadi asas

---

[144]Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara*, hal. 233

[145]Einar M. Sitompul, *NU, Asas Tunggal Pancasila Dan Komitmen Kebangsaan*, dalam Elyasa KH. Darwis, (Ed), *Gus Dur, NU Dan Masyarakat Sipil*, (Yogyakarta, Lkis-Pustaka Pelajar, 1994), hal.87

[146]Lihat M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Indonesia Pendekatan Fikih Dalam Politik*, hal. 283

[147]Andree Feillard, NU vis-a-vis Negara, 233

ideologis. Sementara kelompok yang paling menolak atas upaya ini adalah kalangan agamawan, termasuk dari kalangan Islam.

Menteri Agama Alamsyah Ratu Perwiranegara sebagai salah seorang yang ditugaskan pemerintah untuk menjelaskan penyatuan ideologi Pancasila dan mendamaikan kelompok-kelompok Islam yang menolak agenda ini. Dengan kepandaian komunikasinya, Alamsyah menjelaskan agenda ini ke berbagai Pesantren. Di Jombang, ia diterima oleh KH. Bisri sebagai salah satu tokoh NU sekaligus juga sebagai mertua KH. Wahid Hasyim. Di sini , ia dapat meyakinkan KH. Bisri bahwa Pancasila adalah hadiah Umat dan pengorbanan untuk bangsa Indonesia. Meskipun demikian, masih banyak ulama-ulama NU yang masih bereaksi keras untuk menolak asas tunggal Pancasila[148].

Dengan berbagai macam reaksi penolakan terhadap agenda penyeragaman ideology ini, kalangan Islam yang sering diklaim "modernis" adalah kelompok yang paling keras dalam menolak asas tunggal Pancasila, seperti DDII (Dewan Dakwah Islamiyyah Indonesia)[149]. NU secara institusional bereaksi lebih moderat dengan membentuk sebuah kelompok kerja yang diberi tugas untuk menelaah masalah ini dan berusaha mengetahui maksud dan keinginan pemerintah yang sebenarnya. Salah satu kekhawatiran sebagian kyai-kyai NU terhadap agenda ini adalah para ulama' akan kehilangan peran politik, terutama peran keagaamaan, karena dengan Pancasila menjadi asas tunggal, mungkin saja lama kelamaan akan menggantikan peran agama Islam, atau menjadi agama baru. Persoalan penting

[148]Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara,* hal. 234

[149]Deliar Noer sebagai salah satu tokoh pembaharu menjelaskan bahwa menerima Pancasila sebagai asas tunggal sama saja dengan mengakui; *pertama*, bahwa dalam Islam ada pemisahan antara agama dan politik, dan dengan demikian ia menempatkan Islam sama dengan perkembangan kedudukan agama-agama lain dalam hubunganya dengan politik; *kedua*, bahwa agama, khususnya Islam seakan-akan tidak sesuai dengan tuntutan zaman, sekurang-kurangnya dalam bidang politik; *ketiga*, bahwa seakan-akan Islam pernah menimbulkan kekacauan pada waktu yang lalu, sekuarng-kurangnya bertolak belakang atau pun paling sedikit tidak bersesuaian dengan Pancasila dalam bidang politik; dan *keempat*, bahwa kekacauan (atau kebringasan) pada masa kampanye PEMILU yang lalu memang disebabkan oleh asas PPP yang masih menggunakan Islam, disamping Pancasila. Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara*, hal.238.

lainnya yang mengkhawatirkan para ulama NU adalah soal penganut kepercayaan dan animisme yang dianggap syirik oleh Islam menjadi bagian dari Pancasila[150]. Dalam persoalan ini, nampaknya NU sejak awal tidak pernah menuntut pencantuman Syari'ah dalam Pancasila.

Komunitas NU mulai menerima Pancasila sebagai asas tunggal, ketika Munawir Syadzali sebagai Menteri Agama berusaha mendekati tokoh-tokoh NU, terutama KH. As'ad yang sangat berpengaruh di lingkungan ulama-ulama Jawa Timur, khususnya Madura dan wilayah Timur dari Jawa Timur. Pengaruh ini terkait paling tidak dengan keturunan beliau dari kalangan ningrat Madura, pengetahuan kitab kuning yang cukup luas dan kepercayaan masyarakat kepada kemampuan supranaturalnya. Setelah melalui proses pembacaan dan pertimbangan yang cukup panjang, dan mendapat jawaban dari pemerintah bahwa sila pertama dari Pancasila adalah nilai-nilai yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai Tauhid, ia menyatakan bahwa mengamalkan pancasila merupakan kewajiban bagi semua umat[151].

Bersamaan dengan penerimaan KH. As'ad terhadap pancasila, ulama-ulama NU yang lain mulai mengadakan upaya-upaya kompromis untuk mempertimbangkan menerima Pancasila sebagai asas tunggal. Upaya-upaya

---

[150]Bahtiar Effendy menjelaskan bahwa tidak selalu berhubungan langsung antara nasionalisme dengan Islam. Menurutnya dalam wawancara dengan reporter dari JIL, kalau mau belajar, apa yang dilakukan Bung Karno, Hatta, Sjahrir, Wahid Hasyim, Sukiman, Bagus Hadikusumo dan lain-lain itu, sebetulnya tidak ada hubungannya dengan nasionalisme atau tinggi-rendahnya tingkat kecintaan mereka terhadap *nation* bernama Indonesia. Mereka hanya dibedakan oleh sudut pandang masing-masing. Yang satu ingin Islam sebagai dasar negara, yang lain menginginkan Pancasila; yang satu menginginkan agama sebagai dasar kebangsaan, yang lain ingin kesatuan bangsa. Bahkan menurutnya, tidak ada hubungan antara nasionalisme dengan penerimaan atas Pancasila. Jadi, seseorang bisa menjadi muslim yang taat sekaligus seorang nasionalis, atau menganut ideologi Pancasila dan sekaligus nasionalis. Semua pejuang kemerdekaan dulunya paham betul bahwa mereka sedang berhadapan dengan Indonesia yang bhineka atau beragam. Jadi soal persatuan dan kebersamaan itu menjadi sesuatu yang penting. Dalam pandangan Pak Natsir, yang bisa menyatukan kita adalah Islam. Tapi dalam pandangan Soekarno, yang bisa menyatukan adalah Pancasila. Hanya itu saja titik perbedaan antar mereka. Kesalahan yang dibuat kalangan ilmuwan sosial adalah menyamakan atau mengait-ngaitkan antara perbedaan ideologis antara Islam dan Pancasila dengan rasa cinta tanah air. Wawancara dengan JIL, 18- 08- 2007, www. Islamlib.com.

[151]Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara*, hal. 239.

kompromis banyak dilakukan oleh KH. Akhmad Sidiq dan KH.Abdurrahman Wahid. KH. Achmad Siddiq berusaha mencari argument-argumen theologies dan nalar rasional atas upaya penerimaan terhadap pancasila tersebut, dengan harapan argumen-argumen baik theologies maupun rasional dapat diterima oleh ulama-ulama NU lainnya. Setelah melalui proses dialog dan perdebatan serta upaya kompromi yang cukup panjang, akhirnya Munas Alim Ulama NU di Situbondo mengakui bentuk Negara Indonesia yaitu Republik yang berlandaskan kepada Pancasila dan UUD 1945[152].

Sebuah negara bangsa (*nation-state*) membutuhkan landasan filosofis. Atas dasar itu, disusunlah visi, misi, dan tujuan negara. Tanpa itu, negara tidak bisa bergerak dengan baik seirama dengan tuntutan masyarakat dan zamannya. Dalam perspektif negara bangsa (*nation-state*), Negara membutuhkan loyalitas warganya untuk secara sungguh-sunguh mendukung dan memperjuangkan keberadaannya sebagai sebuah keastuan ideologis dan politik. Dan Pancasila bagi bangsa Indonesia merupakan salah satu kerangka sistemik yang paling pokok dan sederhana untuk dijadikan sebagai pedoman kehidupan berbangsa dan bernegara[153].

Akhir-akhir ini, terasa citra Pancasila sedang menurun. Nampkanya Pancasila sebagai ideologi negara kebangsaan Indonesia sedang mengalami proses uji coba dengan kelahiran orde reformasi yang memberikan peluang atau kelonggaran bagi kehadiran bentuk ideology-ideolgi lain. Dalam teori sejarah, sebuah identitas peradaban akan mengalami proses *emergence* (kemunculan), *decline* (kemunduran), dan *resurgence of ideologies* (kebangkitan kembali suatu). Dan tampaknya, sejak awal reformasi hingga saat ini sedang terjadi *declining*

[152]KH. Achmad Siddiq menyatakan bahwa NU menerima asas tunggal Pancasila semata-mata karena motivasi agama, bukan politik. Menerima hal-hal yang baik yang memberi kontribusi untuk mewujudkan nilai-nilai Islam. Bagi NU, menurutnya Negara RI adalah upaya final seluruh bangsa, terutama kaum muslimin, untuk mendirikan Negara di wilayah Nusantara. Negara Ri yang bedasarkan Pancasila itu dipandang sebagai wasilah untuk mewujudkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan berbangsa dan bermasyarakat. M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Indonesia Pendekatan Fikih Dalam Politik*, hal. 290

[153]Padmo Wahyono, *Negara Republik Indonesia*, (Jakarta, Grafindo, 1982), hal. 5-6

(kemunduran) citra ideologi Pancasila seiring meningkatnya liberalisasi dan demokratisasi dunia.

Sebagai ideologi nasional, Pancasila harus diperjuangkan untuk diterima kebenarannya melewati batas-batas negara bangsa kita sendiri[154]. Tentu bentuk perjuangan ideologi pada waktu ini berbeda dengan zaman berbenturannya nasionalisme dengan imperialisme, sosialisme dengan kapitalisme, dan antara demokrasi dengan totaliterianisme. Keberhasilan Pancasila sebagai suatu ideologi akan diukur dari terwujudnya kemajuan yang pesat, kesejahteraan yang tinggi, dan persatuan yang mantap dari seluruh rakyat Indonesia.

Salah satu persoalan internal yang dianggap krusial dan rawan menimbulkan konflik dalam sebuah *nation-state* dan institusi-instutusinya adalah bentuk ideology yang dianut oleh Negara tersebut. Apalagi dalam Negara tersebut mengandung elemen–elemen yang sangat variatif dan mungkin secara histories dan eksistensinya sangat berbeda secara diameteral, seperti unsur agama, suku dan budaya. Dan di Indonesia sejak awal kemerdekaan tarik menarik untuk memperebutkan bentuk Negara dan ideologinya antara kelompok yang nasionalis dan kelompok Islam[155]. Kelompok nasionalis berupaya menjadikan Negara ini menjadi Negara nasional yang mencerminkan kebhinekaan masyarakat Indonesia, sementara kelompok Islam berupaya mendirikaan Negara ini menjadi Negara Islam. Maka ketika pendiri Negara ini sepakat dengan Negara ini berideologi Pancasila, maka sebagian besar aktifis Islam menolaknya[156]. Bahkan ketika masa

[154]Lihat Padmo Wahyono, *Negara Republik Indonesia*, hal. 7
[155]Lihat Bahtiar Effendy, *Islam Dan Negara*, hal. 106
[156]Lihat pernyataan Deliar Noer sebagai salah satu tokoh pembaharu menjelaskan bahwa menerima Pancasila sebagai asas tunggal sama saja dengan mengakui; *pertama*, bahwa dalam Islam ada pemisahan antara agama dan politik, dan dengan demikian ia menempatkan Islam sama dengan perkembangan kedudukan agama-agama lain dalam hubunganya dengan politik; *kedua*, bahwa agama, khususnya Islam seakan-akan tidak sesuai dengan tuntutan zaman, sekurang-kurangnya dalam bidang politik; *ketiga*, bahwa seakan-akan Islam pernah menimbulkan kekacauan pada waktu yang lalu, sekuarng-kurangnya bertolak belakang atau pun paling sedikit tidak bersesuaian dengan Pancasila dalam bidang politik; dan *keempat*, bahwa kekacauan (atau kebringasan) pada masa kampanye PEMILU yang lalu memang disebabkan

orde baru berupaya menyeragamkan ideology Pancasila bukan hanya menjadi ideology Negara, tetapi juga menjadi ideology partai, organisasi kemasyarakatan keagamaan dan lembaga-lembaga lainnya, semua komunitas beragama menolaknya, termasuk sebagian ulama-ulama NU. Tetapi setelah melalui proses dialog dan perdebatan serta upaya kompromi yang cukup panjang, akhirnya Munas Alim Ulama NU di Situbondo mengakui bentuk Negara Indonesia yaitu Republik yang berlandaskan kepada Pancasila dan UUD 1945.

Meskipun Munas Alim Ulama NU di Situbondo telah mengakui Pancasila sebagai satu-satunya asas, namun nampaknya ulama-ulama NU masih enggan untuk mengakui secara tulus. Hal ini ditandai oleh 34 dari 36 ulama yang hadir dan ditugaskan untuk membahas masalah ini masih menyatakan keberatan terhadap penyeragaman ideologi asas tunggal Pancasila. Dengan kondisi demikian, beberapa ulama sepuh NU dan berpengaruh, seperti KH.As'ad, KH. Ali Maksum, KH.Masykur dan KH. Makhrus Ali menugaskan KH.Achmad Siddiq untuk mencari solusi dengan memberikan alasan theologies dan nalar rasional untuk menjelaskan penerimaan terhadap asas tunggal Pancasila[157].

KH. Achmad Siddiq mengatakan bahwa Pancasila dan Islam adalah dua kesatuan yang terpisah, namun keduanya tidak saling bertentangan. Pancasila adalah ideology sedangkan Islam adalah agama. Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa asas Islam dalam NU tidak dimaksudkan untuk membuat Islam menjadi ideology politik, sebab Islam tidak boleh disamakan dengan ideology politik. Islam adalah agama yang diwahyukan, sedangkan ideology adalah hasil pikiran manusia[158].

Selain itu, KH. Achmad Siddiq meyakinkan kepada ulama-ulama NU lainnya, bahwa ia telah mendapat jaminan bahwa pemerintah tidak akan membuat

---

oleh asas PPP yang masih menggunakan Islam, disamping Pancasila. Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara*, hal.238.

[157]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Indonesia Pendekatan Fikih Dalam Politik*, hal. 290. Lihat juga Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara*, hal. 243

[158]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Indonesia Pendekatan Fikih Dalam Politik*, hal. 282-283. Lihat juga Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara*, hal. 243 .

Pancasila menjadi sebuah “agama baru”, pemerintah hanya berkeinginan mewariskan sebuah Negara yang kuat dan bersatu bagi generasi berikutnya. Penerimaan NU atas Pancasila seharusnya tidak menjadi persoalan penting, karena NU telah ikut terlibat secara aktif dalam menyusun Undang-Undang Dasar 1945 dan dengan demikian telah menerima Pancasila sebagai dasar Negara. Dalam Muktamar NU Situbondo, KH.Achmad Siddiq menjelaskan lebih detail tentang hubungan Islam dengan Negara Republik Indonesia. Ia menyatakan bahwa hubungan-hubungan yang menyatukan Republik Indonesia dengan umat Islam adalah pencantuman keesan Tuhan dalam sila pertama Pancasila dan kalimat ”dengan rahkmat Tuhan yang maha kuasa” dalam pembukaan UUD 1945. Hal ini menurutnya bahwa kehidupan bangsa Indonesia bersifat religius[159].

Dalam penjelasan yang lain, KH.Achmad Siddiq memaparkan bahwa Republik Indonesia merupakan sebuah negeri muslim. Kesepakatan bangsa Indonesia untuk mendirikan Negara Republik Indonesia memang sah dan mengikat semua pihak, termasuk (komunitas) Islam. Maka hal ini mengandung berbagai macam kewajiban, termasuk kewajiban untuk taat kepada penguasa Negara yang sah, selama tidak mengajak kepada kekufuran dan kemaksiatan yang nyata. Pandangan KH.Achmad Siddiq ini mengacu pada penjelasan Al-Mawardi dalam kitabnya *al-Akhkâm al-Sulthaniyyah* yaitu;

[159]Lihat M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Indonesia Pendekatan Fikih Dalam Politik*, hal. 284. Lihat juga Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara*, hal. 244. Terminologi "religius" yang dilekatkan Negara merupakan pilihan penggunaan bahasa yang lebih mewakili kebhinekaan penganut agama yang ada di Negara ini. Azyumardi menjelaskan bahwa upaya-upaya menyelesaikan ketegangan keperbedaan agama telah dilakukan banyak tokoh Islam dan pemikir Arab dengan mengembangkan prulalisme bangsa dan territorial dengan justifikasi ayat-ayat al-Qur'an yang membicarakan pengakukan atas realitas prulalitas kebangsaan. Namun menurutnya pluaralitas dalam konteks politik sampai kini masih menjadi persoalan bagi umat Islam. . Dalam pandangan sebagian ahli fiqh menurutnya, khususnya dari kalangan madzhab Syafi'I, pembagian wilayah dalam konsep politik Islam tidak hanya dua, yaitu *dâr al-Islâm* dan *dâr al-Harb*, tetapi ada juga *dâr al-Sulh* sebagai wilayah aman atau perdamaian. Dengan *dar al-Sulh*, non-muslim pendapat perlakuan yang sama dengan komunitas muslim untuk mendapatkan hak-haknya dengan perjanjian non-agresi dengan penguasa Islam. Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 111. Sebagai Negara religius, Indonesia termasuk dalam kategori *dar al-Sulh.* Pandangan yang serupa juga diungkapkan oleh Nasr tentang pembagian wilayah dalam ketiga kategori tersebut. Sayyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi* , hal. 74

Allah berfirman; “Hai orang-orang yang beriman, ta’atlah kepada Allah, Rasul-Nya dan *ulil Amri* diantara kamu. Allah mewajibkan kita semua untuk ta’at kepada pemegang pemerintahan yaitu mereka yang menajdi pemimpin kita[160].

Istilah *ulil Amri* paling tidak ada dua penafsiran; *pertama*, *ulil amri* adalah pemimpin pemerintahan. Ini pendapat Abdullah bin Abbas. *Kedua* berarti ulama’. Ini pendapat Jabir ibn Abdillah dan Imam al-Hasan (Asy-Syaibani)dan Atho’. Rasulallah bersabda: Barangsiapa menentangku berarti menentang Allah dan barangsiapa menentang Allah berarti aku[161].

Dengan penjelasan theologies ini, KH. Achmad Sidiq menegaskan bahwa Negara Republik Indonesia adalah Negara nasional yang wilayahnya dihuni oleh penduduk yang sebagian terebesar memeluk agama Islam. Dengan demikian, Republik Indonesia adalah upaya bentuk final seluruh nasion (Negara) teristimewa kaum muslimin untuk mendirikan Negara di wilayah Nusantara[162].

Namun demikian, masih banyak kalangan dari umat Islam yang mungkin juga dari sebagian kecil komunitas NU, persoalan ini terus mewarnai alam pikiran mereka, bahkan mungkin juga mewariskan kepada generasinya yaitu mempersoalkan Pancasila dan bentuk Negara Republik ini. Lebih-lebih, wacana tentang hubungan agama dan Negara menghangat kembali ketika orde reformasi menggantikan orde baru yang selama ini mempersempit perbincangan pendirian Negara Islam[163].

---

[160]Al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthaniyyah*, (Beirut, Dar al-Fikr, 1960), hal. 5.

[161]Al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthaniyyah*, hal. 5.

[162]KH. Achmad Siddiq menyatakan bahwa karena rumusan Pancasila telah disepakati ulama pendahulu dan kenyataan dalam bentuk praktek banyak nilai ajaran Islam hidup dalam masyarakat serta penempatan ulama’ bahwa perang kemerdekaan hukumnya wajib, maka penerimaan terhadap Pancasila adalah wajib. Selaanjutnya Ia menjelaskan bahwa kedudukan Presiden adalah syah sebagai *waly al-Amr* atau pemegang kekuasaan yang sah dalam Islam. Negara Indonesia merupakan upaya final pembentukan sebuah Negara yang dilakukan oleh ummat Islam. Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, hal. 91

[163]Penerimaan ummat Islam (santri) terhadap Pancasila sebagai asas kehidupan sosial dan politik mempunyai makna ganda. *Pertama*, sebagai revisi teologi yang bersifat mendasar dan ideologis. *Kedua*, bersifat strategis sebagai dasar pijak suatu tindakan politik tertentu. Kecenderungan pertama dilakukan oleh kalangan tradisionalis dan kedua oleh kalangan modernis.. Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, hal. 104

Kehadiran reformasi 1998 telah memberikan banyak harapan kepada masyarakat untuk mendapatkan dan menikmati perubahan seluruh aspek kehidupan di Negara ini dengan lebih baik, meskipun sebagian dari mereka juga dengan segala kecemasannya "mengkhawatirkan" arah dan hasil dari reformasi ini. Kekhawatiran ini nampaknya tidak tanpa alasan, karena kenyataannya ada "kecenderungan" yang mengkhawatirkan arah dari reformasi ini bukan menuju kejayaan, tetapi menuju kehancuran, salah satunya disebabkan adanya upaya penguasaan seluruh aset negara dimiliki asing. Hal ini akan sangat membahayakan keutuhan wilayah NKRI baik secara ideologis, politis, social budaya, maupun ekonomi. Reformasi seharusnya diarahkan kepada indepedensi Negara dan bangsa ini untuk membangun karakter dan identitas bangsa sesuai dengan potensi dan nilai-nilai lokalitas yang dimiliki, sehingga bangasa ini bisa mengatur dan merencanakan masa depannnya sendiri, termasuk dalam mempertahankan ideology Negara.

Dalam kontek ini, seperti telah dijelaskan di atas bahwa dengan tegas NU menyatakan bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia berdasarkan Pancasila dan UUD 1945 merupakan bentuk final[164]. Sikap itu kemudian diterjemahkan menjadi berbagai aktivitas yanag mengarah pada penguatan komitmen kebangsaan dan kerakyatan berdasarkan paham *ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*[165]. Persoalannya sekarang apakah sikap tersebut memadai dan apakah program yang dijalankan sudah menyentuh problem dasar keindonesiaan, sehingga penegasan itu bukan sekadar slogan atau klaim melainkan telah merupakan kesungguhan secara theologies dan pertimbangan rasional[166].

Penegasan Keindonesiaan sebagai finalitas itu bukanlah sikap statis melainkan bentuk sikap aktif, sebab sikap itu sendiri lahir dari sebuah benturan

---

[164]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Indonesia Pendekatan Fikih Dalam Politik*, hal. 290

[165]KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU Dalam Perspektif Sejarah Dan Ajaran*, hal. 75-76

[166]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Indonesia Pendekatan Fikih Dalam Politik*, hal. 290

ideologi, sehingga Pancasila dijadikan sebagai “Ideologi penengah” dalam negeri kesatuan ini[167]. Karena itu bentuk negara dan ideologi negara merupakan amanat yang harus dibela dan dikembangkan. Pada dasarnya keindonesiaan bukan merupakan suatu yang sekali jadi (*to be*) , tetapi sesuatu yang terus menjadi (*being*) dalam arti terus berproses. Persoalannya dalam proses itu apakah keindonesiaan masih tetap eksis. Apakah Indonesia masih ada pada beberapa tahun mendatang. Ini bukan suatu pertanyaan, melainkan sebuah tugas dan tanggung jawab buat NU sebagai pemangku republik dan bangsa ini[168].

Ada kelompok yang melihat Indonesia sedang berkembang menuju kejayaan, terutama setelah reformasi dan demokrasi bergulir. Tetapi ada kelompok yang melihat Indonesia menuju kehancuran, ketika seluruh dasar keindonesiaan itu digerogoti oleh virus reformasi. Kelompok nasionalis, termasuk Islam nasionalis seperti NU berpandangan seperti ini. Maraknya gerakan sparatis sejak dari Aceh hingga Irian telah mengancam kesatuan republik ini. Bila ini terjadi secara geografis keindonesiaan akan tereduksi. Kemudian secara ideologis, sejak reformasi seolah orang tabu merujuk pada Pancasila sebagai ideologi Nasional dan telah mengantikan dengan ideologi humanisme universal (DUHAM) yang menolak lokalitas. Demikian pula UUD 45 yang nasionalis dan populis diganti UUD 2000 yang elitis dan kapitalistik. Konstutusi ini tidak digali dari kebudayaan Indonesia, tetapi diramu dari berbagai hasil perjalanan luar negeri sehingga tidak mengakar, semerawut dan gado-gado, setiap elemen saling mendistorsi satu dengan yang lainnya.

Indonesia sebagai sebuah Negara yang berdaulat harus mempunyai strategi sendiri yang khas Indonesia yang berakar pada budaya sendiri sehingga

---

[167]Pancasila sebagai penengah dan pengikat pluralitas bangsa. Karena Pancasila adalah Falsafah negara yang mempunyai kemajemukan bangsa. Lihat Padmo Wahjono, *Negara Republik Indonesia*, hal. 6

[168]Menurut KH. Abdul Muchith Muzadi, konsekwensi NU menerima Pancasila dan UUD 1945, NU berkewjiban mengamalkan pengertian yang benar tentang Pancasila dan pengamalannya yang murni dan konsekwen. KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU Dalam Persppektif Sejarah Dan Ajaran*, hal. 76

strategi itu bisa dipahami rakyat, sehingga didukung oleh rakyat. Hanya ideologi yang didukung rakyat yang bisa hidup dan berkembang serta berdaya guna. Di situlah perlu terus menggali sejarah dan kebudayaan sendiri, karena itu perlu terus menggali, menjabarkan dan mepromosikan Pancasila tanpa henti, sebagai sumber nilai dan landasan ideology bangsa[169].

Dalam perspektif sosiologis, masyarakat akan terjaga eksistensinya, paling tidak melakukan empat hal secara terus menerus; *pertama*, *pattern maintenance*, kemampuan memelihara sistem nilai budaya yang dianut, karena budaya adalah endapan perilaku manusia. Budaya masyarakat itu akan berubah karena terjadi transformasi nilai dari masyarakat terdahulu ke masyarakat kemudian, tetapi dengan tetap memelihara nilai-nilai yang dianggapnya luhur, karena tanpa hal itu akan terbentuk masyarakat baru yang lain[170]. *Kedua*, kemampuan masyarakat beradaptasi dengan dunia yang berubah dengan cepat. Sejarah membuktikan banyak peradaban masyarakat yang telah hilang karena tidak mampu beradaptasi dengan perubahan dunia. Masyarakat yang mampu menyesuaikan diri dengan perubahan serta memanfaatkan peluang yang timbul akan unggul[171]. *Ketiga*, adanya fungsi integrasi dari unsur-unsur masyarakat yang beragam secara terus-menerus sehingga terbentuk kekuatan sentripetal yang kian menyatukan masyarakat itu[172]. Dan *keempat*, masyarakat perlu memiliki *goal attainment* atau tujuan bersama yang dari masa ke masa bertransformasi karena terus diperbaiki

---

[169]Pancasila digali dari nilai-nilai yang terkandung dalam realitas kehidupan masyarakat Indonesia yang majemuk, dan terbentuk sejak lama. Dengan proses yang cukup lama, akhirnya bangsa Indonesia menyepakati Pancasila sebagai ideologi negara. Lihat Marwati Djoened Poesponegoro, et, all, *Sejarah Nasional Indonesia IV*, hal. 67-74.

[170]Muhammad Shadiq, *Dinamika Kepemimpinan NU*, (Surabaya, LTNU JATIM, 2004), hal. 36. Menurut Abdurrahman Wahid Pancasila adalah hasil dari kompromi politik yang memungkinkan semua orang Indonesia hidup bersama-sama daaalam sebuah negara kesatuan nasional non-Islam. Douglas E. Ramage, *Demokratisasi, Toleransi Agama dan Panacasila: Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid*, dalam Greg Fealy, et.all, *Tradisionalisme Radikal Persinggungan NU dan Negara*, (Yogyakarta, Lkis, 1997), hal. 196

[171]Muhammad Shadiq, *Dinamika Kepemimpinan NU*, hal. 34

[172]Muhammad Shadiq, *Dinamika Kepemimpinan NU*, hal. 35. Lihat Douglas E. Ramage, *Demokratisasi*, *Toleransi Agama dan Panacasila: Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid*, hal. 196

oleh dinamika masyarakatnya dan oleh para pemimpinnya. Untuk itu, jika negara kebangsaan Indonesia terbentuk oleh kesamaan sejarah masa lalu, maka ke depan perlu dimantapkan oleh kesamaan cita-cita, pandangan, harapan, dan tujuan tentang masa depannya[173].

Untuk mewujudkan tujuan dan langkah-langkah tersebut, dan demi kelestarian keberadaan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), maka prinsip-prinsip dasar Pancasila harus menjadi inspirasi batin bagi setiap keputusan dan tindakan yang lahir dari masyarakat dan institusi-institusi negara[174]. Prinsip ketuhanan dalam sila pertama dapat dijadikan sumber ilham atau nilai-nilai spiritual yang menggerakkan fungsi profetis yang bersifat transedental terhadap masalah aktual bangsa. Prinsip perikemanusiaan bisa diwujudkan dengan sikap aktif anti-kekerasan, melestarian keutuhan lingkungan hidup dan menghormati manusia baik perempuan ataupun laki-laki. Persatuan kebangsaan mendorong semua elemen bangsa yang plural ini berpikir, berbicara dan bertindak dalam "bahasa dan kepentingan keindonesiaan". Tujuan untuk mewujudkan kehendak pribadi dan golongan dengan nama atau atribut apapun harus berangkat dari nilai-nilai universal keindonesiaan. Budaya musyawarah dapat dijadikan sebagai strategi untuk merencanakan sebuah agenda bersama sekaligus menjadi sarana untuk menghindari konflik individual atau kelompok dengan berbagai perbedaan dan kepentingannya[175]. Dan prinsip keadilan social, bagi bangsa ini harus

---

[173]Muhammad Shadiq, *Dinamika Kepemimpinan NU,* hal.35

[174]Menurut Kuntowijoyo perbedaan persepsi tentang hubungan Islam dan Pancasila telah diekploitasi dalam permainan politik, sehingga menenggelamkan perbeadaan substansinya yang jelas, yaitu Islam adalah agama dan Pancasila adalah Ideologi. Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), hal. 79. Selanjutnya menurut Kuntowijoyo, selama ini Pancasila memang effektif sebagai ideology yang mempersatukan Indonesia secara politis, tetapi belum effektif sebagai ideology ekonomi, social dan budaya. Hal ini dikarenakan Pancasila lebih dipahami sebagai mitos daripada ideology Negara. Adigium "Pancasila Sakti" telah menjadikan Pancasila sebagai sesuatu yang irrasional, yang mungkin dalam kondisi krisis effektif mempengaruhi ikatan emosional bangsa ini untuk bersatu, namun dalam kondisi normal pengaruh itu akan memudar dengan sendirinya. Mitos bersandar kepada kepercayaan yang subyektif, sementara ideology bersandar sumber intelektualitas yang obyektif. Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, hal. 79.

[175]KH. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdiyyah*. Hal. 70

dijadikan prinsip sekaligus agenda bersama untuk mensejahterakan seluruh elemen bangsa, sehingga prinsip ini dapat menjadi perekat ikatan emosional dalam mewujudkan setiap aktifitas social ekonomi[176].

Pada Muktamar 1984 di Situbondo, penggunaan asas Pancasila sebagai asas organisasi NU secara formal kelembagaan mulai tertulis dalam anggaran dasar yang digunakan NU. Walaupun pada awal mulanya perubahan tersebut menimbulkan pertentangan antar ulama NU dalam merumuskan ideologi tersebut, namun kesepakatan untuk menerima Pancasila sebagai asas pada akhirnya juga terbentuk melalui interpretasi dari pembahasan konsep Islam sebagai agama dan Pancasila sebagai asas. Ketetapan tersebut juga diakui oleh para Ulama bahwa penerimaan Pancasila tersebut berdasarkan pertimbangan yang ditegaskan dari argumen agama dan bukan karena argumen politis[177]. Beberapa penolakan terhadap ajakan pemerintah kepada semua ormas untuk menjadikan Pancasila sebagai ideologi organisasi NU juga bermunculan dalam muktamar Situbondo, seperti beredarnya pamflet dalam bahasa Arab yang berisi penolakan seperti itu, di kalangan para kyai yang hadir juga beredar beberapa pernyataan penolakan terhadap Pancasila yang ditandatangi oleh Kyai dari 36 pesantern asal Madura[178].

Begitu juga reaksi peserta dari 36 kyai yang hadir, 34 menyatakan keberatan terhadap makalah KH.Achmad Siddiq diedarkan pada peserta Munas. Para peserta muktamar nampaknya khawatir jika penggantian asas tersebut

---

[176]Dalam istilah yang digunakan Kuntowijoyo, Pancasila secara intrinsik harus konsisten (harmonis antara sila satu dengan yang lainnya), koheren (saling berkaitan satu sila dengan yang laiannya), koresponden (bersesuaian antara teori dan prakteknya, ideologis dan realitasnya), dan keluar harus menjadi penyalur dan penyaring kepentingan horizontal dan vertical. Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, hal. 81-82.

[177]KH. Achmad Siddiq menyatakan bahwa NU menerima asas tunggal Pancasila semata-mata karena motivasi agama, bukan politik. Menerima hal-hal yang baik yang memberi kontribusi untuk mewujudkan nilai-nilai Islam. Bagi NU, menurutnya Negara RI adalah upaya final seluruh bangsa, terutama kaum muslimin, untuk mendirikan Negara di wilayah Nusantara. Negara RI yang bedasarkan Pancasila itu dipandang sebagai wasilah untuk mewujudkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan berbangsa dan bermasyarakat. M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Indonesia Pendekatan Fikih Dalam Politik*, hal. 290

[178]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Indonesia Pendekatan Fikih Dalam Politik*, hal. 283

menghilangkan identitas Islam, sebab bagi ormas NU Islam adalah denyut nafas organisasi[179]. Kekhawatiran tersebut *akhirnya* terjawab ketika situasi sedemikian tegang, KH. Achmad Siddiq mengemukakan argumen fiqh yang telah ia diskusikan dengan beberapa ulama lainnya dan menyatakan secara tegas bahwa Pancasila bukanlah menggantikan posisi agama Islam, karena keduanya memiliki wilayah yang berbeda namun tidak bertentangan. Pancasila adalah Ideologi sedangkan Islam tidak bisa dikatakan ideologi, karena ideologi merupakan hasil rekayasa manusia, walaupun ajaran Islam bisa dikonseptualkan berdasar ajarannya yang dapat mempengaruhi perilaku, namun hal tersebut tetap hasil pikiran manusia. Oleh karenanya Islam hanya bisa disebut sebagai agama yang datang dari Allah[180].

Selanjutnya KH. Achmad Siddiq mengemukakan Pancasila memiliki nilai-nilai kebaikan(*maslahah*), sedangkan Islam sendiri mendorong umatnya untuk mengambil kebaikan-kebaikan tersebut, bukan hanya dari Pancasila, namun apa saja yang mengandung nilai kebaikan yang mendorong terwujudnya nilai-nilai Islam secara nyata[181]. Dalam hal ini, KH. Achmad Siddiq menandaskan NU menerima Pancasila bukan karena politik, namun semata mata motivasi nilai agama yang terkadung didalamnya. Selain itu, Pancasila bagi KH. Achmad Siddiq berfungsi sebagai *mitsâq*, kesepakatan, antara umat Islam dengan golongan lain yang mendasarkan pendapatnya pada ayat al-Quran … *alladzīn yūfūn bi 'ahd allāh..* yakni orang orang yang tidak merusak perjanjian itu, dalam pengertian lain, kondisi seperti itu bisa dijumpai dimasa nabi ketika melakukan perjanjian damai dengan golongan lain seperti perjanjian Hudzaibiyah[182]. Dalam konteks Indonesia, munculnya negara Indonesia merupakan hasil kesepakatan antara umat

[179]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Indonesia Pendekatan Fikih Dalam Politik*, hal. 283

[180]KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU Dalam Perspektif Sejarah Dan Ajaran*, hal. 75-76

[181]Nurchalish Madjid, *Pembahasan Atas Makalah KH. Achmad Siddiq Hubungan Agama Dan Pancasila*, dalam Proyek Penelitian Keagamaan, *Peran Agama Dalam Pemantapan Ideologi Negara Pancasila*, (Jakarta, Balitbang Agama Departemen Agama, 1985), hal. 36

[182]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Indonesia Pendekatan Fikih Dalam Politik*, hal. 290

Islam dengan ummat lainnya untuk mencapai persatuan untuk berbangsa dan bernegara. Dengan demikian, Pancasila merupakan *mitsâq* dengan umat lain.

Dari beberapa argumen tersebut, tercapailah kompromi dengan kesepakatan menerima asas tunggal Pancasila sebagai asas organisasi, namun tetap mencantumkan Islam pada muqaddimah; ...untuk mengorganisir kegiatan-kegiatannya dalam suatu wadah yang disebut NU dengan tujuan untuk mengamalkan Islam menurut faham ahlussunnah waljamaah. Jam'iyah NU berasaskan Ketuhanan yang Maha Esa, bahwa ketuhanan yang Maha Esa bagi ummat Islam merupakan kepercayaan terhadap Allah SWT, sebagai inti aqidah yang meyakini tiada Tuhan selain Allah SWT. Begitu pula dalam turunan pasal yang menjelaskan asas organisasi, 'NU berasas pada Pancasila, pada pasal 2; dan tentang akidah 'NU sebagai *jami'yah dîniyyah Islâmiyah* beraqidah Islam menurut faham *ahlu al-Sunah wa al-Jamâ'ah* pada pasal 3, yang pada muktamar ke 28 di Krpayak, posisi pasal tersebut selanjutnya dibalik–pasal no 2 menjadi no 3.[183]

Perdebatan tentang dasar Negara telah terjadi sejak awal kemerdekaan Republik Indonesia, namun yang sangat krusial dari berbagai perdebatan tersebut adalah tentang apakah dasar Negara itu harus Islam dan artinya bentuk Negara juga Negara Islam, atau Negara nasional dengan dasar Negara yang tetap melingkupi berbagai agama. Sebagian besar ormas dan partai politik Islam seperti Masyumi menghendaki Negara Islam dengan dasar Negara Islam. Karena bagi Masyumi Negara nasional adalah gagasan dan kehendak dari kalangan nasionalis yang dianggap secular. Sementara Nahdlatul Ulama (NU) lebih menghendaki bentuk Negara nasional dengan kebebasan pelaksanaan ajaran Islam[184]. Dan bagi NU, pejabat Negara yang wajib dari warga Indonesia asli dan golongan muslim

---

[183]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Indonesia Pendekatan Fikih Dalam Politik*, hal. 290

[184]Lihat keputusan Muktamar NU ke-29 tahun 1994. Lihat Imam Ghazali Said (Ed), Imam Ghazali Said, (ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*,, hal. 649

adalah Presiden, sementara yang lainnya dibolehkan dari golongan agama non-Islam, selama tidak mendatangkan kerugian bersama [185].

Bagi NU, Islam berguna bagi Negara sebagai satu jaminan atas ketertiban dalam masyarakat, karena dalam Islam terdapat berbagai tata aturan atau hukum dengan berbagai batasan dan sangsinya yang berguna bagi pelaksanaan ketertiban kehidupan masyarakat. Meskipun KH. Wahab Hasbullah pada saat itu menghendaki Islam sebagai dasar Negara, tetapi ia tidak sama sekali membicarakan tentang formalisasi syari'at Islam. Ia lebih menekankan diri pada "keinsyafan diri " atau kesadaran diri dalam melihat keadilan, kebenaran dan dosa [186]. Dari sini nampak sekali, bahwa KH. Hasbullah Wahab lebih menghendaki Islam sebagai sumber norma dan etika bagi pelaksanaan kehidupan berbangsa dan bernegara, daripada formalisasi syari'at Islam. Kekhawatiran tokoh-tokoh NU terhadap dasar Negara Pancasila adalah munculnya praktek-praktek kebatinan (*spiritualisme*) sebagian masyarakat yang dipandang bertentangan dengan ajaran agama dengan mengatasnamakan ketuhanan yang maha esa, yaitu sila pertama dari pancasila. Untuk itu, NU mengambil langkah membentuk organisasi ketarikatan dan kesufian yang berafiliasi ke NU dengan nama *Jam'iyyah ahli al-Tharîqat al-Mu'tabarrah*. Hal ini dilakukan untuk menghindari percampuran ketarikatan NU dengan kelompok kebatinan kejawen.[187]

Sikap NU tentang hubungan Islam dan Pancasila dikukuhkan kembali dengan Keputusan Muktamar Nahdlatul Ulama ke-29 di Cipasung, Tasikmalaya, pada tanggal 4 Desember 1994, yang isinya;

1. Dalam kaitannya dengan perumusan Pancasila sebagai dasar negara, Nahdlatul Ulama memandang bahwa Pancasila adalah konsep bersama yang

[185]Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, hal. 54-55.
[186]Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, hal. 54-55.
[187]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Indonesia Pendekatan Fikih Dalam Politik*, hal. 290. lihat pula KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU Dalam Perspektif Sejarah Dan Ajaran*, hal. 75-76

disepakati oleh seluruh lapisan bangsa sebagai pedoman dalam hidup bernegara.

2. Dalam kaitanya dengan pelaksanaan Pancasila, Nahdlatul Ulama telah menegaskan pandangannya yang jelas dan jernih, tercantum dalam “Deklarasi hubungan Pancasila dan Islam”, hasil keputusan Munas Alim Ulama Nahdlatul Ulama tahun 1983, sebagai berikut:
   a) Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara Republik Indonesia adalah prinsip fundamental namun bukan agama, tidak dapat menggantikan agama, dan tidak dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama.
   b) Sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai dasar negara menurut pasal 29 ayat (1) UUD 1945 yang menjiwai sila-sila yang lain mencerminkan tauhid menurut pengertian keimanan dalam Islam.
   c) Bagi Nahdlatul Ulama, Islam adalah aqidah dan syari’ah meliputi aspek hubungan manusia dengan Allah dan hubungan antar manusia.
   d) Penerimaan dan pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dan upaya umat Islam Indonesia untuk menjalin kewajiban agamanya
   e) Sebagai konsekwensi dari sikap tersebut di atas, Nahdlatul Ulama berkewajiban mengamankan pengertian yang benar tentang Pancasila dan pengamalannya yang murni dan konsekwen oleh semua pihak[188].

Namun demikian, setelah UU No.8/1985 yang menetapkan Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi semua organisasi politik dan kemasyarakatan di Indonesia diberlakukan, nampak sekali berbagai fenomena yang paradoks antara tuntutan UU dan realitas kehidupan social politik, diantaranya;[189] *pertama*, penyeragaman ideology tidak secara otomatis menghilangkan ikatan-ikatan yang lama yang cenderung telah mengkristal dalam berbagai institusi bahkan mungkin masyarakat, dan sewaktu-waktu ikatan-ikatan itu akan muncul kembali yang memungkinkan menimbulkan konflik yang lebih besar, hal yang justru akan dihindari dan dieliminir oleh UU. *Kedua*, Penerimaan terhadap UU penyeragaman ideology cenderung bersifat formalitas yang kering dengan kesadaran dan kerja-kerja yang fungsional dengan tujuan dan target mempersatukan dan mensejahterakan bangsa. Sosialisasi penyeragaman ideology ini lebih cenderung

[188]Keputusan Muktamar NU ke-29, tahun1994. Lihat Imam Ghazali Said (Ed), Imam Ghazali Said, (ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004),,* hal. 649

[189]KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU Dalam Perspektif Sejarah Dan Ajaran,* hal. 75-76.

menggunakan propaganda dan acara-acara seremonial. *Ketiga,* formalitas UU ini menciptakan ikatan-ikatan semu yang masih tidak didasarkan atas kesadaran bersama untuk mendapatkan tujuan bersama.

Meskipun Pancasila sudah diterima sebagai asas tunggal kepartaian dan keormasan, namun perbincangan dan perdebatan Pancasila sebagai asas tunggal bagi partai-partai dan ormas-ormas masih sering terdengar sampai saat ini. Nahdlatul Ulama memandang bahwa Pancasila adalah konsep bersama yang disepakati oleh seluruh lapisan bangsa sebagai pedoman dalam hidup bernegara. Penerimaan dan pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dan upaya umat Islam Indonesia untuk menjalankan kewajiban agamanya Sebagai konsekwensi dari sikap tersebut di atas, Nahdlatul Ulama berkewajiban mengamankan pengertian yang benar tentang Pancasila dan pengamalannya yang murni dan konsekwen oleh semua pihak.

E. KRITIS ATAS FORMALISASI SYARI'AH

Syari'ah berasal dari bahasa arab yaitu dari kata *syara'a, yasyra'u, syar'an*, berarti membuat peraturan atau perundang-undangan. Dalam istilah yang lebih spesifik, syari'ah berarti peraturan Allah SWT[190]. Istilah syari'ah juga berarti jalan hidup atau cara hidup. Akar kata syari'ah dan turunannya dalam pengertian yang umum digunakan hanya dalam lima ayat al-Qur'an (QS. 5:48, 7:163, 42:13, 42:31, dan 45:18). Secara umum, syari'ah berarti "cara hidup Islam yang ditetapkan berdasarkan wahyu Ilahi". Jadi, ia tidak hanya mencakup persoalan-persoalan legal dan jurisprudensial, tapi juga praktik-praktik ibadah ritual, teologi, etik dan juga kesehatan personal dan tatakrama yang baik.[191]

---

[190]Lihat Adib al-Bisri, et. all, *Kamus al-Bisri*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1999), hal. 371

[191]Lihat Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Al-Qur`an, Syari'ah, dan HAM: Kini dan di Masa Depan", *Islamika,* No. 2 Oktober-Desember 1993, hal. 112. Bagi umat Islam, Syari'ah adalah tugas umat manusia yang menyeluruh meliputi moral, teologi dan etika pembinaan umat, aspirasi spiritual, ibadah formal dan ritual yang rinci. Syari'ah mencakup semua aspek hokum public dan perorangan, kesehatan, bahkan kesopanan dan akhlak. Dan mayoritas umat umat Islam menganggap bahwa keseluruhan aspek-aspek syari'ah bersifat illahiyat. Penagisan terhadap

Menurut Fazlur Rahman, syari'ah adalah nilai-nilai agama yang diungkapkan secara fungsional dan dalam makna kongkret dalam kehidupan yang bertujuan untuk mengarahkan hidup manusia dalam kebaikan.[192] Oleh karena itu, sumber syari'ah adalah al-Qur'ân, al-Hadîts, ilmu fiqh, kalam dan berbagai ijtihad manusia. Maka, syari'ah tidak hanya bisa dipahami sebagai aturan berdimensi tunggal, tetapi ia lebih merupakan pesan keagamaan yang senantiasa berkembang dan membutuhkan inovasi terus-menerus.

Lain halnya dengan Abu A'la Al-Maududi. Ia berpandangan berbeda dari Rahman. Menurut Maududi, syari'ah adalah hukum Tuhan yang mempunyai tujuan untuk menunjukkan jalan paling baik bagi manusia dan memberinya cara serta sarana untuk memenuhi kebutuhannya sebaik mungkin, tentu saja yang bermanfaat bagi dirinya.[193] Karena syari'ah adalah anugerah Tuhan, yang dijadikan tuntutan kehidupan manusia, maka manusia harus bertugas mewujudkannya dan menerima hak itu secara maksimal. Dalam hal ini, manusia tidak diperkenankan melakukan modifikasi, sebab hukum Allah itu senantiasa unggul daripada ilmu pengetahuan manusia.

Secara normatif, syari'ah merupakan hukum Tuhan yang dengan prinsip-prinsipnya mengatur semua aspek hubungan antar manusia, dari ekonomi sampai

---

keyakinan ini cenderung akan dianggap sebagai sesuatu yang "bid'ah" dan dijustifikasi sebagai "murtad". Angggapan ini menurut an-Naim menjadi salah satu persoalan pokok dalam merekonstruksi syari'ah. Menurutnya, langkah awal dalam merekonstruksi syari'ah adalah meyakinkan bahwa tidak sepenuhnya atau semua ketetntuan-ketentuan syari'ah yang diyakini dan dijalankan sampai sekarang ini bersifat illahiyat, tetapi disusun oleh para ahli hukum Islam generasi awal berdasarkan interpretasi sumber asasinya, al-Qur'an dan al-Sunnah. Abdullah Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties, Human Rights and International Law*, terj. Ahmad Sueday dan Amirudin Arrani, Dekonstruksi Syari'ah, (Yogyakarta: LKis, 1994), hal. 25-26.

[192]Lihat Fazlur Rahman, *Islam,* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), khususnya hal. 140-141. menurut Rahman, Syari'ah yang pada awalnya mencakup aturan agama dan ilmu pemgetahuan yang sangat komprehensif itu, lambat laun berkembang menjadi ilmu fiqh (hukum) yang lebih berdimensi legal dan rigid. Hal ini sebetulnya tida selaras dengan konsep legislasi Al-Qur`an yang menekankan pada elastisitas dan semangat moral yang berkesesuaian dengan zaman. Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 140-141

[193]Abu A'la Al-Mududi, "Syari'ah dan Hak-hak Asasi Manusia", dalam Harun Nasution dan Bachtiar Effendy (Penyunting), *Hak Asasi Manusia Dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hal. 170-171.

politik, serta dari kehidupan batin sampai pertalian suami dan istri. Hukum Tuhan ini juga disertai prinsip adanya keyakinan akan Tuhan yang hadir di mana-mana dan Dia juga mengetahui apa yang tidak diketahui manusia. Dalam hal ini, syari'ah adalah jalan menuju sumber kehidupan selama dua puluh empat jam agar manusia senantiasa dekat dan dilindungi penciptanya.[194]

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami paling tidak terdapat dua corak pemahaman terhadap syari'ah yang berkembang di kalangan Muslim, konservatif dan moderat. Corak *pertama* memahami syari'ah sebagai doktrin agama yang berlaku sepanjang masa, sehingga tidak terdapat ruang untuk memodifikasi. Syarî'ah adalah aturan hukum yang tertuang dalam teks-teks al-Qur'ân yang tidak lagi membutuhkan penafsiran ulang berdasarkan tingkat peradaban ilmu pengetahuan manusia.[195] Bagi kalangan konservatif ini, kemunduran dan persoalan manusia sekarang ini terjadi karena mereka mengabaikan dan berpaling dari syari'ah. Oleh karena itu, untuk menciptakan kehidupan yang bermakna, harus dilakukan penegakkan syari'ah Islam dalam setiap aspek kehidupan secara formal.

Kedua, corak moderat, menafsirkan syari'ah sebagai produk pemahaman manusia terhadap sumber-sumber ajaran Islam dalam konteks sejarah yang terus berkembang. Dalam hal ini, pemahaman syari'ah tidak bersifat final, dan karenanya tidak mengakui kebenaran tunggal dalam Islam. Syari'ah senantiasa diformulasikan dan direformasi dengan tujuan agar Islam sesuai dengan

---

[194]Lihat Roger Garaudy, "Hak-hak Asasi dalam Islam: Ketegangan Visi dan Tradisi", dalam Jurnal *Islamika,* No. 2 Oktober-Desember 1993, hal. 105. Fiqh dan Syari'ah sering dipahami sebagai sesuatu yang sama. Fiqh adalah ilmu mengenai hukum-hukum syari'ah praktis yang digali dari dalil-dalil yang terperinci. Abdul Wahab khallaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*. (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hal. 7. Sedangkan syari'ah adalah segala ketentuan yang ditetapkan Allah SWT, atau ditetapkan dasar-dasarnya agar menjadi pedoman manusia dalam rangka meenjalin hubungan dengan Tuhan, saudara sesama muslim, sesama manusia, alam dan kehidupannya. Dari pemahaman ini, nampak bahwa pengertian syari'ah lebih luas daripada pengertian fiqh. Fiqh adalah bagian dari syari'ah. Lihat Mahmud Syaltut, *al-Islâm 'Aqîdah wa Syarî'ah,* (Kairo: Dar al-Qalam, 1966), hal. 12

[195]Lihat Charles Kurzman, "Islam Liberal dan Konteks Islamnya", kata pengantar pada buku yang dieditnya, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. xv-xvii.

perkembangan waktu dan ruang (*shâlih li kulli zaman wa al-makân*). Kelompok moderat berargumen bahwa Nabi Muhammad biasa berdebat dan berbeda pendapat dengan sahabat-sahabatnya dalam menentukan aturan kehidupan. Hal ini bisa dilihat dari hadits dan al-Qur'ân yang menjelaskan diterimanya pendapat sahabat oleh Nabi, begitu juga sebaliknya.[196] Jadi, bila masa sekarang ada pendapat bahwa syari'ah sudah final dan tidak bisa ditafsir ulang, menurut mereka hal ini justeru tidak sesuai dengan pesan Nabi. Mohammed Arkoun adalah salah seorang yang berpendapat demikian. Menurutnya, karya ulama' terdahulu yang menjadikan Islam dan penafsiran syari'ah monolitik harus didekonstruksi dengan memunculkan model pembacaan keagamaan baru.[197]

Dengan cara pandang kalangan moderat ini, sebagian umat Islam cenderung tidak setuju dengan pemberlakuan syari'ah secara formal, karena hal itu justeru akan mereduksi makna syari'ah. Menurut mereka, visi syari'ah adalah berlakunya moralitas dan tertibnya penegakkan hukum.[198] Oleh karena itu, formalisasi syari'ah menjadi konstitusi negara Islam tapi tanpa moralitas dan penegakan hukum sama artinya dengan politisasi syari'ah demi kepentingan negara atau golongan tertentu.

Untuk memahami visi syari'ah, perlu dibedakan antara syari'ah pada level normatif dan syari'ah yang bersifat historis. Syari'ah normatif adalah aturan keagamaan yang sudah baku, seperti shalat, zakat, puasa, percaya kepada hari akhir, dan iman kepada Allah dan Nabi. Dalam Syari'ah normative ini juga terkandung nilai-nilai perennial Islam seperti keadilan, persamaan, dan kejujuran. Sementara sifat historisitas syari'ah dapat dijumpai pada aturan sosial

---

[196]Hal itu misalnya dapat dilihat pada perdebatan Nabi Muhammad pada kasus perang Uhud, penyerbukan kurma, hukuman terhadap musuh, dan sebagainya.

[197]Lihat penjelasan Mohammed Arkoun tentang pemikiran Islam era klasik, skolastik dan modern, yang dilanjutkan kritikannya terhadap umat Islam di *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), khususnya pada bagian "Bagaimana Menelaah Pemikiran Islami?", hal. 43-73.

[198]Hal ini merupakan penafsiran Syari'ah yang umumnya diterima dan dianggap sesuai dengan perkembangan zaman. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 150.

kemasyarakatan, politik, ekonomi, dan sebagainya.[199] Bila yang pertama merupakan ketentuan baku, maka yang kedua membutuhkan ijtihad dengan mendayagunakan kreativitas akal, perkembangan ilmu pengetahuan, dan situasi zaman.

Menurut kalangan moderat, memberlakukan kedua aspek syari'ah di atas adalah keniscayaan yang memungkinkan untuk zaman sekarang. Sebab, kedua aspek tersebut memiliki kedudukan sama penting dalam menjelaskan aktivitas keagamaan. Jadi, bagi kalangan moderat, kemunduran Islam disebabkan oleh terkungkungnya kreativitas dan pemikiran umat Islam pada doktrin masa lalu, yang memiliki persoalan berbeda dengan masa kini.[200] Padahal, munculnya banyak karya tafsir, fiqh, kalam, dan filsafat pada masa lalu justeru dikarenakan adanya pemupukan perkembangan keragaman interpretasi terhadap teks agama.

Dalam kontek Indonesia, keinginan kelompok tertentu yang beragama Islam untuk menerapkan syari'at Islam paling tidak dilatarbelakangi oleh dua hal; isu global dan lokal. Secara glob*al, pertama,* banyak masyarakat, khususnya komunitas beragama bukan hanya menganggap keberadaan dan peran *nation-state* dengan segala institusinya telah gagal membawa kesejahteraan dan masa depan manusia lebih baik, tetapi juga dianggap sekular yang mengancam keberadaan agama-agama. Dan negara berdasarkan agama dianggap sebagai solusi untuk menggantikan kegagalan *nation-state*. Dan k*edua*, sebagian kelompok Islam memahami bahwa Islam tidak bisa dipisahkan dengan negara (*al-*

---

[199]Lihat Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Wacana Keislaman Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000), hal. 73-81. Menurutnya, dimensi normativitas dan historisitas agama bersumber pada Al-Qur`an dan Hadits itu harus senantiasa didialogkan dan dikompromikan secara terus-menerus. Sedangkan Na'im lebih senang menggunakan terminologi Syari'ah historis dan modern untuk membedakan antara keduanya, lihat Abdullah Ahmed An-Na'im, "*Al-Qur`ân, Syarî'ah, dan HAM*", hal. 112-115.

[200]Muhammad Iqbal menyerukan perlunya ijtihad dalam setiap gerak kehidupan manusia, baik menyangkut pemikiran maupun perbuatan, karena pada dasarnya agama Islam bervisi pergerakan terus-menerus. Lihat Muhammad Iqbal, "Prinsip Pergerakan dalam Struktur Islam", dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 427-455.

Islâm Dîn wa Daulah)[201]. Pelaksanaan ajaran Islam atau syari'ah harus dengan pendirian sebuah negara Islam. Semantara dalam isu lokal, adalah umat Islam Indonesia merasa sebagai negara yang berpenduduk umat Islam terbesar di dunia dan merasa sebagai komunitas yang paling berjasa dalam mewujudkan dan mempertahankan kemerdekaan Negara ini[202]. Untuk itu, semangat untuk menjadikan negara ini menjadi negara Islam dan menjadikan syari'at menjadi hukum negara menjadi salah satu perjuangan panjang bagi mereka[203]. Perjuangan ini merupakan upaya mendapatkan jaminan dan pengakuan terhadap keberadaan Islam dalam sebuah konstitusi. Secara historis, sejak awal kemerdekaan perjuangan kelompok Islam untuk memasukkan syari'at menjadi bagian dari ideology Negara sangat kuat mengemuka, hal ini ditandai oleh perdebatan-perdebatan kelompok Islam dengan kelompok nasionalis, diantaranya;

---

[201]Lihat Bahtiar Effendy, *Islam Dan Negara:* hal. 178. Lihat juga B.J. Boland, *The struggle of Islam in Modern Indonesia,* hal. 4

[202]Manifesto politik Masyumi tanggal 6 Juni 1947: "Republik Indonesia,yang penduduknya sebagian besar menganut agama Islam, haruslah merupakan suatu Negara dengan undang-undang dasar yang berlandaskan asas-asas yang sesuai dengan agama ini atau tidak bertentangan dengan ajaran Islam… ". BJ. Boland, *The struggle of Islam in Modern Indonesia*, hal. 47

[203]Sampai saat ini belum ada batasan yang jelas tentang makna dan maksud penerapan syari'at. Ia terkadang bermakna perangkat hukum-hukum agama, seperti ibadah, di lain kesempatan syari'at diartikan sebagai sebuah system yang islami, dan dilain waktu syariat juga berarti hukum-hukum syari'at tentang muamalat yang tercantum dalam al-Qur'an dan al-Hadist. Dan pada saat yang lain, ia juga berarti opini, fatwa, atau hukum fiqh. Sekiranya yang dimaksud syari'ah adalah hukum-hukum agama tentang Ibadah, maka tentunya tidak perlu berambisi dengan kekuasan dan penguasaan institusi-institusi birokrasi dengan segala cara, karena persoalan ini sudah dikenal oleh masyarakat Islam secara luas yang tidak membutuhkan andil kekuasaan. Apabila yang dimaksud penerapan syari'ah adalah aplikasi system Islam yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, maka perjuangan syari'ah didasarkan pada kesinmabungan histories yang menciptakan dinamika peradaban, bukan menghancurkanya, sehingga terjadi keterputusan sejarah. Hal ini yang dapat diambil dari tauladan Nabi Muhammad SAW dan pelajaran dari text al-Qur'an. Dan seandainya maksud syari'ah adalah hukum-hukum spesifik muamalah yang tercantum dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, hal ini bias diintegralkan dengan perundang-undangan yang telah ada. Tapi sekiranya kalau yang dimaksud syari'ah ini adalah legislasi aturan hukum-hukum fiqh Islam, itu sama saja dengan mencampuradukkan antara syari'at dalam arti agama yang diturunkan Allah yang bersifat sakral dengan opini opini ulama' yang profan. Dan ini sama dengan memposisikan wahyu Allah dengan kreasi manusia biasa, yang hal ini ditentang al-Qur'an. Lihat Muhammad Said al-Asymawi, *Jalan Menuju Tuhan*, dalam Burhanuddin, (ed), *Syari'at Islam Pandangan Muslim Liberal*, (Jakarta: JIL dan The Asia Foudation, 2003), hal. 3-5

Pertama, pada sidang BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) yang dilakukan menjelang kemerdekaan Indonesia, selalu diwarnai dengan perdebatan antara kelompok nasionalis dengan wakil Islam tentang ketentuan memasukkan tambahan tujuh kata di sila pertama dari Pancasila, Ketuhanan Yang Maha Esa dengan kewajiban menjalankan Syari'at Islam bagi pemeluknya sebagaimana tercantum di Jakarta Charter atau lebih di kenal dengan Piagam Jakarta[204]. *Kedua*, pada sidang dewan konstituante yang terjadi pasca pemilu tahun 1955, terjadi perdebatan dan tarik-menarik kepentingan antara kelompok nasionalis dengan kelompok Islam tentang pro dan kontra seputar keinginan menjadikan syari'at Islam diterapkan sebagai bagian dari hukum Indonesia. Tetapi karena beberapakali mengalami *deadlock*, dan gagal membuat rumusan dasar-dasar Negara, membuat Sukarno mengambil alih dewan konstituante dan menerbitkan Dekrit Presiden, 5 Juli 1959[205]. Dan k*etiga*, kemunculan diskusi-diskusi dan partai-partai Islam yang mengusung formalisasi syari'ah Islamiyyah pada masa reformasi. Dan pada masa ini, sebagian anggota parlemen dan masyarakat masih bersemangat untuk mengamandeman undang-undang dasar dan memasukkan tujuh kata itu yang ada dalam piagam Jakarta menjadi bagian dari UUD 1945. Meskipun dalam kondisi pro dan kontra, namun upaya-upaya formalisasi syari'ah di daerah-daerah sangat gencar dengan wujud perda-perda yang berbasis syari'ah.

Beberapa argumentasi yang diajukan sehubungan dengan dianggap "legalnya" perda tersebut diantaranya adalah: *pertama*, karena hukum dan

---

[204]Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), hal. 266-267

[205]B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indoensia,* hal. 104-105. Ada lima alasan yang disampaikan oleh Presiden untuk mengeluarkan Dekrit 5 Juli 1959, yaitu; *pertama,* bahwa dewan konsituante tidak dapat mengambil keputusan yang diperlukan mengenai usul kembali ke UUD 1945; *kedua,* sebagian besar anggota dewan konstituante menolak menghadiri rapat-rapat lebih lanjut, sehingga tidak bisa melaksanakan tugasnya; *ketiga*, timbul situasi yang berbahaya bagi kesatuan dan kesejahteraan negara; *keempat*, dengan dukungan rakyat, Presiden harus menyelamatkan negara; dan *kelima*, bahwa Presiden yakin bahwa piagam Jakarta tanggal 22 juni 1945 menjiwai UUD 1945 dan merupakan kesatuan dengan UUD itu. B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indoensia*, hal. 104

perundangan yang ada ternyata tidak mampu memberantas kemaksiatan, tidak mampu memberantas perjudian, tidak mampu memberantas korupsi, tidak mampu melindungi warga Negara dalam kebebasan melaksanakan kebragamaannya[206]. *Kedua*, proses dilahirkannya Perda Syariat berlangsung secara prosedural dan demokratis dan bersesuaian dengan mekanisme kerja DPRD Kabupaten dan kota[207]. Dan *ketiga*, materi-materi yang diupayakan dalam perda-perda itu adalah sesuatu yang dianggap tidak bertentangan dengan agama-agama lain[208].

Nampaknya, kehadiran perda Syariat, pada satu sisi merefleksikan kegagalan pemerintah dalam mengimplementasi hukum di Indonesia. Kegagalan ini berdampak pada sisi lain, dimana kemudian banyak orang merasa sahih untuk membuat atau mencari aturan alternative karena menunjuk ketidakmampuan hukum dalam mengatasi banyak persoalan. Meskipun sebenarnya, kegagalan

---

[206]Argumentasi *pertama* yang menyebutkan "ketidakmampuan" pemerintah dalam menyelesaikan persoalan penyakit masyarakat berupa apa yang disebut "kemaksiatan", seperti korupsi, perjudian, minuman keras dan pelacuran yang mendorong lahirnya perda-perda tersebut. Persoalan ini sebenarnya bukan hanya menjadi persoalan bagi umat Islam karena diharamkan oleh agama, tetapi juga bagi masyarakat dan umat agama lain. Maka negarapun berupaya mengeliminasi keberadaannya, karena tidak mungkin persoalan tersebut hilang sama sekali. Dengan demikian, tanpa Peraturan Daerah, sebetulnya kasus Korupsi ataupun kasus Perjudian, sudah seharusnya ditangani oleh aparat yang berwenang menanganinya. Persoalannya adalah bagaimana semua pihak ikut secara bersama-sama dengan penuh kesadaran mendukung peran aparat keamanan untuk mengeliminasi kemaksiatan tersebut. Kesimpulannya, sebetulnya bukan perkara hukum dan perundangan yang kurang memadai, tetapi konsistensi pelaksana hukum atau aparat hukum yang kurang optimal. Contoh untuk kasus ini begitu banyak bertebaran, karena hukum memang salah satu persoalan konsolidasi demokrasi Indonesia dewasa ini

[207]Alasan *kedua* adalah proses lahirnya Perda Syariat sesuai dengan koridor dan prosdural demokrasi di Indonesia. Mungkin alasan ini benar, semua perda Syariat tersebut dilakukan dalam suasana demokratis karena diputuskan oleh lembaga perwakilan rakyat. Asas prosedural demokrasi memang mensyaratkan pengambilan keputusan dengan cara demikian. Tetapi, UUD 45 bahkan setelah amandemen, telah menegaskan bahwa Pembukaan UUD 45, dimana Pancasila termaktub dalamnya tidak akan dirubah. Artinya, seharusnya proses demokrasi yang berlangsung di tingkat DPRD tersebut, juga taat dengan asas dan konstitusi Indonesia, yang substansinya adalah berlandaskan kepada kepentingan bangsa dan Negara. Tetapi dalam konteks kelahiran perda Syariat, nampaknya hal ini diabaikan.

[208]Alasan *ketiga* adalah, bukankah yang diatur perda Syariat sebenarnya secara implisit juga dianjurkan oleh ajaran agama lainnya. Hal ini juga mungkin tidak salah, tetapi, apakah dengan demikian daerah-daerah lain kemudian berhak membuat aturan di daerahnya berdasarkan tafsir tunggal agama tertentu atas realitas sosial masyarakatnya? Dan bukankah kecenderungan ini lebih menyuburkan ketidakjelasan hubungan antara Negara dengan agama? Pada titik ini, pemerintah seharusnya menjadi fasilitator bagi pengambilan tempat kekuatan-kekuatan sosial dan keagamaan yang tepat

lebih pada aparat pelaksananya bukannya pada hukum itu sendiri. Karena itu, Perda Syariat lebih banyak merefleksikan kegagalan Negara dalam penegakkan hukum[209].

Nasionalisme Religius diperkenalkan oleh Juergensmeyer sebagai ganti terminology "fundamentalism" yang cenderung apolitis. Dalam batas-batas tertentu, nampaknya, terminology ini juga cukup mampu menjelaskan fenomena meluas dari perda Syariat di Indonesia. Salah satu tema utamanya adalah tiadanya pembedaan yang jelas antara politik dan agama, tetapi ini belum mencirikan sesuatu yang khas dari fenomena tersebut. Sejalan dengan tema utama di atas, Nasionalisme Religius melihat bahwa masyarakat sekuler memiliki banyak kekurangan yang mesti diatasi dengan jalan yang bersifat religius dalam skema politik. Nasionalisme religius tidaklah mempersoalkan format termasuk Negara Bangsa modern. Persoalan mereka berada pada wilayah ideology politik yang mendasari sebuah Negara dengan penekanan kuat pada moralitas. Sayangnya

[209]Menurut Direktur Van Vollenhoven Institute for Law, Governance and Development, Universitas Leiden, Belanda, Prof Dr Jan Michiel Otto terdapat empat area hukum di mana ketegangan antara hukum syariah dan hukum nasional terjadi, yaitu menyangkut konstitusi (misalnya, sistem hukum mana yang digunakan, syariah dan hak asasi, apakah demokrasi parlementer bertentangan dengan syariah, kekuasaan negara, dan institusi lain), hukum keluarga (poligami, cerai yang diajukan istri, hak waris perempuan, dan kepatuhan istri pada suami), hukum pidana, dan hukum yang menyangkut ekonomi (larangan terhadap bunga yang dianggap riba dan zakat). Praktik hukum sehari-hari di masyarakat menurutnya sedang berubah, termasuk di Negara-negara Muslim, umumnya selalu dibentuk oleh elite politik yang pragmatis dan mayoritas masyarakat basis yang tidak bersuara yang juga pragmatis. Keinginan menerapkan hukum syariah di Negara-negara Muslim hanya muncul ketika ada ketidakpuasan terhadap keadaan sosial-ekonomi, serta pemerintahan beserta ideologi, hukum, dan praktik yang dijalankan negara. Saat ini, situasi seperti itulah yang terjadi, ditambah solidaritas pada masyarakat Muslim yang menjadi korban dari Barat atau militer Barat seperti yang terjadi di Afganistan, Irak, Palestina, yang terakhir antara Israel dan masyarakat sipil Lebanon. Mengenai situasi di Indonesia, terutama dengan munculnya perda-perda bernuansa syariah setahun terakhir, Prof Otto mengatakan, memang penelitian harus terus dilakukan. Tetapi, sepanjang perda itu melarang perjudian, pelacuran, dan minuman keras, sebetulnya itu tidak ada bedanya dari penerapan apa yang dilarang oleh KUHP. Karena itu, membuat kajian yang ilmiah, komprehensif, dan sistematis merupakan tantangan bagi para ilmuwan hukum, antropologi, dan sosial Indonesia untuk memaknai perubahan yang terjadi setelah otonomi daerah dan globalisasi, untuk memberi arah perkembangan bangsa yang seperti terombang-ambing saat ini. http://www.kompas.com/kompas-cetak/0608/16/nasional/ 2887656.htm, 2-Juli - 2007

gerakan yang mengusung nasionalisme religius dewasa ini, menunjukkan corak kekerasan, pengabaian demokrasi dan prosedurnya serta mengabaikan HAM.[210]

Perda Syariat banyak mengeskpresikan beberapa pemikiran dan logika Nasionalisme Religius. Alasan bahwa mekanisme dan system hukum yang ada tidak mampu menjamin moralitas Bangsa, menekan perjudian dan sejenisnya mengekspresikan hal tersebut. Tema-tema pembelaan Perda Syariat senantiasa tidak beranjak dari tema besar ini. Tema yang mengekspresikan ketidakpercayaan atas system hukum dan mekanisme yang berlaku dewasa ini sebagai "kurang" memadai. Tetapi, sebagaimana gerakan nasionalisme religius lainnya, pendukung perda Syariatpun tetap mengakui Negara (Bangsa) Indonesia. Sejauh ini institusi politik dan mekanisme demokrasi yang berkembang tetap diakui, tentunya sejauh masih bisa dilegitimasi dengan prinsip-prinsip keagamaan. Karena konteks perjuangan kini berada pada mekanisme politik formal, maka para pendukung formalisasi perda syariat nampak bersesuaian dengan agenda dan perjuangan kelompok nasionalisme religius lainnya. Fakta bahwa jalan yang ditempuh berimpit antara agama dan politik, perjuangan dalam konteks NKRI, serta tawaran-tawaran dan solusi yang berdasarkan moralitas agama tertentu menegaskan fenomena tersebut. Sama juga dengan penentangan kelompok ini secara tegas akan unsur-unsur yang berbau sekuler, dalam hal ini pemisahan agama dan Negara.[211]

Perdebatan yang berlangsung sejak zaman kemerdekaan tersebut sampai sekarang, seakan menjadi justifikasi historis bahwa perdebatan dan keinginan menerapkan syari'at Islam tersebut merupakan bagian dari sejarah politik umat Islam di Negara ini. Upaya-upaya ini terjadi tidak hanya di tingkat pusat, tetapi juga di daerah-daerah, sehingga banyak bermunculan perda-perda yang

---

[210]Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), hal. 266

[211]Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*,, hal. 267. Lihat pula B.J. Boland, *The struggle of Islam in Modern Indonesia*, hal.38. Lihat juga Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), hal. 769.

bernafaskan syari'ah. Meskipun para pejuang penegakkan syari'ah. Namun yang perlu diingat oleh semua pihak, baik yang pro maupun yang kontra, bahwa perdebatan seputar penegakan syari'at Islam ini akan terus memperpanjang konflik antara kelompok nasionalis dengan Islam. Melihat realitas ini, semua pihak harus berpikir bijaksana untuk melihat kepentingan bangsa lebih diuatamakan daripada kepentingan golongan atau kelompok, dengan mengatasnamakan komunitas apapun[212]. Salah satu dari prasasti politik yang menjadi salah satu tanda atau jejak perdebatan antara kelompok nasionalis dan Islam tentang dasar Negara adalah Departemen Agama sebagai kompensasi penerimaan umat Islam atas keputusan Pancasila dan UUD 1945 sebagai dasar dan undang-undang yang berlaku di Negara ini[213].

Perjuangan formalisasi syari'ah di dunia Islam sudah terjadi sejak lama bersamaan munculnya kesadaran sebagian umat Islam untuk mewujudkan pendirian negara Islam atau negara yang berdasarkan aturan-aturan syari'ah. Untuk itu, upaya-upaya pemahaman atas gagasan dan gerakan formalisasi syari'ah akan terkait dengan konsep hubungan agama dan negara. Dalam tradisi pemikiran politik Islam, paling tidak ada konsep tentang hubungan Islam dan negara; *pertama*, konsep integratif yaitu antara agama dan negara sebagai dua entitas yang menyatu. Sebagian umat Islam memiliki pemahaman bahwa Islam dalam kenyataannya tidak hanya sekedar doktrin agama yang membimbing manusia dari aspek spiritual saja, melainkan juga berusaha membangun suatu sistem ketatanegaraan[214]. Menurut paradigma ini, Islam sebagai sebuah agama

[212]B.J. Boland, *The struggle of Islam in Modern Indonesia*, hal.38. Lihat juga Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), hal. 769.

[213]Secara histories Departemen Agama adalah kelanjutan dari Kantor Urusan Agama (KUA) yang telah dibentuk pada zaman Jepang. Pada tanggal 19 Agustus 1945, KUA yang dikembangkan menjadi sebuah kementrian telah ditolak. Namun dengan berbagai pertimbangan atas kekecewaan umat Islam atas keputusan dasar Negara dan piagam Jakarta, pada tanggal 3 Januari 1946 sebagai sebuah konsesi kepada umat Islam dibentuk kementrian agama. Dan menteri pertamanya adalah H. Rasyidi. B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, hal. 110.

[214]Masykuri Abdillah, *Islam Dan Konsep Negara Bangsa*, hal . 152

dapat diartikan pula sebagai lembaga politik dan kenegaraan sekaligus (*al-Islâm Dîn wa Daulah*). Paham ini mengintegarsikan agama dan Negara. Dalam perspektif yang holistik, Islam tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan semata, tetapi memuat ajaran tentang hubungan antar sesama manusia, baik dalam aspek sosial maupun politik kenegaraan[215]. Dengan mengambil doktrin "*Inna al-Islâm Dîn wa Daulah*" (Sesungguhnya Islam itu adalah agama dan negara), Islam akhirnya dipahami sebagai teologi politik. Islam pada akhirnya menjadi suatu keniscayaan terutama dalam upaya memposisikan Islam sebagai dasar negara. Dalam format itu pulalah, Islam merupakan tipikal sosiopolitik, di mana fungsi agama dan politik tidak dapat dipisahkan melainkan harus terbentuk secara formalistik-legalistik dalam satu wadah bernama "Negara Islam"[216]. Dengan gagasan ini syari'ah dituntut secara formal menjadi aturan-aturan yang berlaku dalam sebuah negara.

Gagasan politik Islam "*integrated"* yang demikian itulah menjadi tipologi pertama gerakan Islam yang dalam ranah sejarah dapat dirujuk misalnya pada dua organisasi besar, yaitu al-Ikhwan al-Muslimun di Mesir dengan tokoh-tokohnya diantaranya Hasan al-Banna dan Sayyid Quthub, dan *Jamâ'at al-Islâmiyyah* di Pakistan dengan tokohnya Abul A'la al-Maududi. Kedua organisasi tersebut dengan tokoh-tokohnya bergerak ke arah penguatan basis umat Islam sebagai modal politiknya dan menempatkan Islam sebagai ideologi gerakannya. Keduanya bergerak dengan dilandasi teologi politik yang kuat dan mengakar dalam ide dan sikapnya sebagai penganjur gerakan Islam fundamentalis. Dalam strategi gerakannya, kedua organisasi ini memiliki cita-cita selain mengimplementasikan Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, kedua

[215]Pandangan holistic terhadap pemahaman Islam, menurut Bakhtiar Effendi cenderung mendorong pemahaman Islam secara literal yang hanya menekanakan dimensi eksterior. Bakhtiar Effendi, *Islam Dan Konsep Negara Bangsa*, dalam Kamdani (Ed), *Islam dan Humanisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hal. 149

[216]Lihat Bakhtiar Effendy, *Islam dan Negara*,, hal. 178

organisasi ini berkeinginan menempatkan Islam sebagai ideologi dasar di negaranya masing-masing[217].

Dari akar teologis sebagaimana diakomodir kedua organisasi di atas, dalam perkembangannya memberikan pengaruh besar terhadap kebangkitan gerakan Islam di berbagai negara, baik yang berpenduduk minoritas maupun mayoritas muslim. Gerakan yang dimunculkan al-*Ikhwân al-Muslimîn* dan *Jamâ'at al-Islâmiyah* telah menjadi inspirasi bagi gerakan serupa dalam organisasi-organisasi Islam di banyak negara. Meskipun gerakan mereka dihadapkan pada berbagai hambatan misalnya dengan kelompok-kelompok sekuler, mereka dalam banyak strateginya mengambil jalan, oposisi terhadap penguasa, menjadi penguasa dan bahkan ada yang koalisi dengan organisasi lainnya yang seideologi demi meraih k ekuasaan. Namun yang menjadi hambatan sekaligus tantangan gerakan Islam fundamentalis di banyak negara muslim adalah dihadapkan pada kelompok-kelompok nasionalis yang berpegang pada prinsip *nation-state* dan kesamaan etnis, bahasa, budaya dan geografis. Dalam banyak literatur menyebutkan bahwa padanan untuk menunjukkan gerakan Islam fundamentalis dapat diistilahkan dengan Islam militan, Islam revivalis, bahkan ada yang menyebut neo-stitusifundamentalis. Sebagai *key word* yang seringkali dikampanyekan kelompok-kelompok inilah tidak lain adalah menolak secara tegas negara sekuler atau negara kebangsaan serta berusaha semaksimal mungkin mendirikan negara Islam[218].

---

[217]Abul A'la al-Maududi menggambarkan formasi pemerintahan Islam sebagai "Theo-Demokrasi", dan dalam bentuk pemerintahan itu, umat Islam hanya memiliki "kedaulatan rakyat yang terbatas" di bawah kemahakuasaan Allah. Abul A'la al-Maududi, The *Islamic Law and constitution*, terj. Asep Hikmat, *Hukum dan Konsitusi Sistem politik Islam*, (Bandung: Mizan, 1993), hal. 159-160. Ini adalah posisi yang hampir tak dapat dipertahankan kecuali kalau seseorang menerima pendapat ulama' abad pertengahan sebagai suatu kata akhir dan menganggap tertutup semua pilihan lain. Karya ulama, dengan segala keterbatasan dan kelebihan mereka yang manusiawi, tidak bisa disamakan dengan firman Tuhan. Lihat juga Masykuri Abdillah, *Islam Dan Konsep Negara Bangsa*, hal. 139-40.

[218]Contoh praktek integrasi agama dan Negara adalah praktek Negara madinah (*Madinah state)* pada masa Nabi SAW yang kemudian dilanjutkan oleh *khulafâ' al-Rasyidîn*. Dan pada masa *khulafâ' al-Rasyidîn* dianggap oleh sebagian ummat Islam sebagai model kekhalifahan yang

Kedua, gagasan sparatif yaitu gagasan yang berasal dari teori yang menyatakan bahwa agama sama sekali tidak menekankan kewajiban mendirikan negara. Agama dalam gagasan ini hanya memberikan nilai etik-moral dalam membangun tatanan masyarakat dan negara. Islam di hadapan mereka tidak di bangun atas rekomendasi ayat-ayat yang bersifat tekstual. Selain argumentasi yang dilontarkan bahwa tidak ada ayat al-Qur'an yang secara eksplisit mewajibkan orang Islam membentuk pemerintahan dan negara, gagasan ini juga kerapkali menggunakan sistem penafsiran kontekstual dalam mendekati agamanya. Di samping itu, dalam kerangka keyakinan teologisnya, gagasan ini menyatakan bahwa pembentukan pemerintahan dan negara Islam tidak termasuk dalam tugas sebagaimana diwahyukan Tuhan kepada Nabi Muhammad SAW. Beliau hanyalah Rasul yang semata-mata membawa panggilan agama yang di dalamnya tidak termasuk perintah mendirikan suatu negara. Nabi hanya diberi amanat untuk mengembangkan visi dan misi universalitas Islam dalam menata umat manusia yang plural. Paham ini terinspirasi oleh pemikiran Ali Abdurraziq dalam bukunya yang berjudul "*al-Islâm wa Ushûl al-Hukm".* Pokok pemikiran dari buku ini adalah bahwa Islam adalah hanya agama bukan Negara[219].

---

ideal, meskipun tidak mempunyai standar system pemerintahan. Masykuri Abdillah, *Islam Dan Konsep Negara Bangsa*, hal. 130

[219]Dalam pandangan sebagian pemikir politik Islam, Ali Abdurraziq dianggap sebagai insiprator gagasan sekularisasi politik dalam Islam, yang memandang Islam dan politik sebagai dua entitas yang berbeda dan terpisah (*al-Islâm syaiun wa al-Siyâsat syaiun akhar*). Menurut al-Bahiy, pemikiran Ali Abdurraziq tentang pemisahan agama dan politik ini sangat dipengaruhi oleh tradisi Kristen yang memisahkan persoalan agama (gereja) dan Negara (Kaisar). Muhammad al-Bahiy, *Pemikiran Islam Modern,* (Jakarta:Pustaka Panjimas, 1986), hal. 153. Dalam buku "*al-Islâm wa al-Ushûl al-Hukmi: Bahstun Fî al-Khilâfati wa al-Hukûmati fî al-Islâm*" (Islam dan Sumber-sumber Kekuasaan Politik: Kajian tentang Khilafah dan Kekuasaan dalam Islam), Ali Abdurraziq menyimpulkan beberapa hal: (1) Nabi tidak membangun negara dalam otoritas spiritualnya. (2) Islam tidak menentukan sistem pemerintahan yang definitif. Karena itu umat Islam bebas memilih bentuk pemerintahan apapun yang dirasa sesuai dan cocok bagi kondisinya. (3) Tipologi pemerintahan yang dibangun setelah wafatnya Nabi, tidaklah memiliki dasar-dasar dalam a*l-Quran* dan a*l-Hadist*. Ia semata-mata "karya kreatif-imaginatif" bangsa Arab yang kemudian dinaikkan derajatnya menjadi sistem khilafah yang dilegitimasi dari doktrin-doktrin agama. (4) Sistem ini (baca: *khilâfah*) telah menjadi tipuan bagi sebagian besar persoalan-persoalan dunia Islam karena dalam realitasnya telah menjadi pendukung tirani di negara-negara Islam.

Kelompok kedua ini juga mengajukan argumentasi yang kuat. Negara Islam menurutnya bukan saja secara konseptual tidak terbukti dan sulit diketemukan dalam berbagai literatur Islam[220], tetapi juga menemukan ambiguitasnya ketika diimplementasikan dalam wilayah yang praktis. Faktor utama yang membuat ambiguitas ini adalah terletak pada persoalan praktis, misalnya pihak manakah yang dianggap memiliki otoritas untuk menentukan kualitas keislaman suatu negara dan kriteria apakah yang dipergunakan. Kelompok kedua ini dalam berbagai literatur politik Islam seringkali disebut sebagai penganut aliran sekuler. Dalam hubunganya dengan syari'ah, paham atau gagasan ini tidak menuntut pemberlakuan syariah secara legal formal menjadi atauran-aturan yang pakai oleh negara, tetapi secara substantif norma-norma syariah tetap menjadi bagian dari perjuangan gagasan ini. Meskipun gagasan ini cenderung sekular, tetapi gagasan ini tetap dalam bingkai tradisi pemikiran Islam yang tidak terlepas dari norma-norma pokok ajaran Islam.[221]

Dari kedua gagasan atau konsep tentang hubungan agama (Islam) dan negara ini dapat dipahami paling tidak ada dua pengertian formalisasi syari'ah; *pertama*, formalisasi syari'ah dalam arti upaya-upaya memformalkan syari'ah atau hukum islam menjadi hukum negara. Dan ini hanya bisa dilakukan ketika negara itu berbentuk negara Islam. *Kedua*, formalisasi syari'ah dalam pengertian upaya-upaya menjadikan norma-norma substantif ajaran Islam mejadi norma-norma peraturan yang berlaku di sebuah negara. Sehingga ada kesempatan yang luas bagi ummat Islam untuk melaksaanakan ajaran agamanya, tanpa legalisasi syari'ah menjadi hukum yang digunakan sebagai hukum negara.[222]

Sejak awal mulai berdirinya *Nahdlatul Wathon,* kemudian berubah menjadi *Nahdlatul Ulama* (NU), tidak pernah lepas dari partisipasinya dalam berbagai kehidupan berbangsa dan bernegara. Sebab selain NU berupaya

---

[220]Masykuri Abdillah, *Islam Dan Konsep Negara Bangsa*, hal 153
[221]Masykuri Abdillah, *Islam Dan Konsep Negara Bangsa*, hal 153
[222]Masykuri Abdillah, *Islam Dan Konsep Negara Bangsa*, hal 153. Bandingkan dengan Bakhtiar Effendy, *Islam dan Negara,*, hal. 178

menyebarkan ajaran keislaman, organisasi yang kelahirannya dibidani oleh Hasyim Asy'ari ini turut pula dalam perjuangan kemerdekaan Republik Indonesia. Hal ini terlihat jelas dengan nama organisasi sebelumnya, *Nahdlatul Wathon* (Kebangkitan Negara/bangsa). Bahkan salah seorang tokoh generasi pertama NU lainnya K.H. Wahab Hasbullah mendirikan *Syubbânul Wathan* (pemuda tanah air). Isu utama yang diusungnya adalah membangkitkan semangat kaum muda agar mencintai tanah air yang sedang terjajah.[223]

Selain motif kebangsaan, berdirinya NU juga tidak lepas dari motif keagamaan. Bagaimanapun NU adalah organisasi keislaman sehingga menyebarkan nilai-nilai keislaman kepada masyarakat luas merupakan bagian pokok dari misi NU. Pendirian NU difungsikan sebagai wadah bagi usaha persatuan dan penyatuan langkah ulama pesantren dalam rangka tugas pengabdian yang tak lagi terbatas pada soal kepesantrenan dan kegiatan ritual keagamaan, tetapi lebih luas dari itu, yakni peningkatan kepekaan (sensitivitas) terhadap masalah-masalah sosial, ekonomi, dan kemasyarakatan.[224]

Atmosphere reformasi yang memberikan ruang yang lebih membebaskan memunculkan “kegagapan” di antara aktifis Islam, termasuk dikalangan NU, termasuk upaya-upaya “islamisasi” simbolik wahabian yang dipaksakan. Di internal NU, masalah tersebut sering jadi tema diskusi informal. Dari diskusi itu, muncul beberapa kemungkinan. *Pertama*, mulai melemahnya internalisasi nilai-nilai Aswaja (*Ahlu al-Sunah wa al-Jamâ’ah*) sehingga muncul kegamangan eksistensial pada sebagian mereka. *Kedua*, faktor aliansi politik. Artinya, secara politik mereka memiliki kesamaan visi dengan kelompok Islam formalis sehingga lebih pas melakukan aksi politik bersama mereka. *Ketiga*, secara paradigmatis, mereka memang cenderung Wahabian, terutama terkait dengan proses studi

[223]Masykuri Abdillah, *Islam Dan Konsep Negara Bangsa*, hal 153. Bandingkan dengan Bakhtiar Effendy, *Islam dan Negara,*, hal. 178

[224]Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, hal. Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, hal. 367. Lihat pula Nu Online, www.nu.or.id. 12 Juli 2007

mereka di Saudi Arabia. Dalam istilah KH Said Aqiel Siraj, mereka belajar di Arab Saudi tidak melalui studi akademik memadai sehingga kurang tercipta iklim dialogis.[225]

Dalam paradigma keagamaan NU, wacana *khilafah* dan *imamah* tidak populer. Inilah perbedaan penting dengan ormas Islam lain yang menyodorkan *khilâfah* atau *imâmah*. Dalam muktamar ke-27 pada 1984 di Situbondo, NU secara tegas menerima asas tunggal Pancasila dan menyatakan bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) keputusan final. Progresivitas keagamaan NU tersebut tak lepas dari penguasaan secara luas kiai NU terhadap sumber-sumber keislaman yang otentik sehingga mereka bisa menyelamatkan diri dari jebakan skripturalisme dan fundamentalisme Islam.[226]

Dalam pandangan NU, menegakkan al-M*aqâshid al-Syarî'ah* (maksud-maksud syariat) adalah penegakan keadilan, kemaslahatan, hak asasi manusia. Jadi, bukan diformalisasikannya ketentuan-ketentuan syariat Islam secara harfiah. Dalam acara halaqah LDNU di gedung PB NU (21/12/2005), KH Hasyim Muzadi sebagai ketua umum PB NU menyatakan bahwa NU tak antusias dengan perjuangan formalisasi syariat Islam. NU hanya mendukung tegaknya *maqâshid al-Syarî'ah*. Maka, mudah dipahami jika NU tak mengajukan hukum rajam, potong tangan, dan lain-lain agar dimasukkan dalam sanksi-sanksi hukum positif Negara ini[227].

Semua pihak harus menyadari resiko yang akan dihadapi bangsa ini, jika menjadikan atau memasukkan syari'ah sebagai hukum publik di Indonesia,

---

[225]Masykuri Abdillah, *Islam Dan Konsep Negara Bangsa*, hal 153

[226]Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, hal. Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, hal. 367.

[227]Pernyataan ini nampak paradoks dengan desakan PBNU untuk mengesahkan RUU APP. Karena itu, banyak warga NU yang terkejut ketika PB NU secara resmi mendesak agar RUU APP segera disahkan. Apalagi, Rais Aam PB NU KH A. Sahal Mahfudh dikenal moderat. Benarkah Kiai Sahal tetap *low profile* seperti di MUI sehingga produk-produk kebijakan organisasi yang keluar kurang terkontrol? Ataukah benar disertasi Ketua PW NU Jawa Timur KH Ali Maschan Moesa bahwa riak fundamentalisme di tubuh NU itu masih ada. Nu Online, www.nu.or.id. 12 Juli 2007

khususnya adalah sentiment agama, karena di setiap agama dapat dipastikan mempunyai theology dan tradisi khas, yang berbeda dengan agama lainnya. Untuk itu, upaya-upaya formalisasi syari'ah di negeri ini harus extra hati-hati, karena bukan hanya keberadaan multi-agama dan kepercayaannya, tetapi juga perbedaan prespektif antara pengikut dalam satu agama dan agama lain. Disinilah nampaknya NU lebih mengedepankan *maslahah* dengan kaidah Ushul Fiqh yang patut untuk kita kedepankan; menarik kemaslahatan dan menghilangkan kerusakan (*jalb al-Masâlih muqoddamun 'alâ daf' al-Mafâsid)* dan kaidah kedua, apabila ada dua pilihan yang tidak menguntungkan, ambillah mana yang paling sedikit madharatnya, (*akhafu al- darurain*). Atau sebagaimana yang sering diungkapkan Asy-Syatibi, dalam menyikapi nash-nash syari'ah kita harus mengambil inti atau maksud syara' (*maqasid al-Syari'ah*).[228]

Dengan demikian, proyeksi untuk memahami syari'at adalah manusia sebagai pertimbangan untuk menciptakan kemashlatan. Ibnu Qayyim al-Jauziyah, seperti yang dikutip Yusuf Qaradlawi, mengungkapkan dalam *I'lam al-Muwaqi'ien 'an Rabb al- 'Âlamîn* bahwa syari'at adalah maslahat, apa yang telah menarik maslahat kepada mafsadat maka sesungguhnya itu bukanlah syari'at[229]. Jadi syari'at difungsikan dan dilaksanakan hanya untuk kemaslahatan manusia. Allah menyediakan syari'at untuk manusia, bukan untuk Allah sendiri. Bahasa sederhana yang dapat dipahami adalah bahwa agama diturunkan Tuhan untuk manusia, bukan untuk Tuhan.

Persepsi dan pandangan umat terhadap konsep syari'at Islam tidaklah monolitik, apalagi jika syari'at Islam dikaitkan dengan konsep politik, demokrasi dan pemerintahan. Persepsi terhadap syari'at Islam sangat bergantung pada ruang dan waktu yang terkait dengan factor politis, sosiologis, ekonomis dan

[228]Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, hal. Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, hal. 367. lihat pula Nu Online, www.nu.or.id. 12 Juli 2007.

[229]Yusuf Qaradlawi, *Fiqih Peradaban Sunnah Sebagai Paradigma Ilmu Pengetahuan*, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), hal. 300

antropologis yang berperan dan berpengaruh dalam pembentukan apresiasi dan persepsi keagamaan yang beragam. Dalam konteks sejarah Indonesia, NU pernah menjadi salah satu elemen bangsa ini yang ikut terlibat dalam perjuangan Islam sebagai dasar Negara bersama elemen-elemen Islam lainnya. Indikasi ini dapat diperlihatkan dalam perdebatan-perdebatan siding-sidang konstituante pasca PEMILU 1955. Namun kemudian, NU justru menjadi garda paling depan dalam mempertahankan NKRI yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945. Untuk itu, NU juga menolak amandemen pasal 29 UUD 1945[230].

Ketua Umum PBNU KH. Hasyim Muzadi dalam acara pembukaan "Temu Wicara Pendidikan Kesadaran Berkonstitusi " yang diselenggarakan oleh Mahkamah Konstitusi dan PBNU di Jakarta, tanggal 23-25 Pebruari 2007, menegaskan bahwa untuk menjalankan Islam secara kaffah, tak perlu membongkar Pancasila. Islam harus dimaknai secara komprehensif, bukan hanya aspek fikih atau syariat saja. Menurutnya seperti yang diberitakan NU Online, "NU tidak memaksakan syariat Islam karena Indonesia bukan negara agama tapi disisi lain juga bukan negara sekuler". Pelaksanaan syariat Islam dilaksanakan melalui masyarakat sipil, nilai dan makna syariat Islam mengisi ruh konstitusi, bukan secara legal formal,"[231] . Sejalan dengan KH. Hasyim Muzadi, KH. Ma'ruf Amin salah seorang ketua PBNU juga menegaskan bahwa NU lebih mendorong syari'at Islam sebagai ruh bagi perundang-undangan Negara ini. Dan hal ini harus dilakukan berdasarkan prosedur dan norma yang berlaku di Negara ini, tidak melalui jalan dan cara-cara kekerasan[232]. Dalam konteks ini, menurutnya NU mendorong perda-perda itu berbasis pada nilai-nilai syari'at, namun demikian perjuangan ini disamping harus sesuai dengan cara-cara yang demokratis, juga

---

[230]Kelompok yang paling keras memperjuangkan Islam sebagai dasar Negara adalah Masyumi. Perjuangan terhadap Islam sebagai dasar Negara oleh NU nampaknhya berbeda dengan yang diperjuangkan oleh Masyumi. Masyumi menginginkan Islam sebagai dasar Negara berarti Islam sebagai ideology politik Negara, yang ini juga berarti akan memformalkan syari'ah, sementara NU hanya menghendaki jaminan kebebasan pelaksanaan syari'at oleh Negara.

[231]Dalam Nu online www.nu.or.id, 12 juli 2007

[232]Wawancara dengan KH. Ma'ruf Amin, Jakarta, 20 Nopember 2007

tidak menunjukkan atau mengatasnamakan hanya ummat Islam, tetapi harus membawa atau mengatasnamakan masyarakat secara umum[233].

Senada dengan KH. Hasyim Muzadi dan KH. Ma'ruf Amin, namun dengan bahasa yang lebih tegas , salah satu Ketua Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) Prof. Dr. Masykuri Abdillah menegaskan sikap penolakan NU terhadap formalisasi syariat Islam tidak sepenuhnya benar. NU, menurutnya, tidak menolak formalisasi atau pemberlakuan hukum Islam dalam hukum positif nasional. Namun, formalisasi itu tetap dalam batas-batas yang berkaitan dengan wilayah privat, tidak pada wilayah publik[234]. Kalau ada pernyataan bahwa NU menolak semua bentuk formalisasi syariat Islam, menurutnya kurang tepat. Hal ini dapat dibuktikan bahwa NU menerima misalnya undang-undang perkawinan, undang-undang haji, dan sebagainya. Kalau NU menolak sepenuhnya formalisasi syariat Islam, berarti NU juga menolak keberadaan departemen agama. Ini dijelaskan Masykuri saat hadir sebagai narasumber pada Temu Wicara Pendidikan Kesadaran Berkonstitusi, di Hotel Grand Cempaka, Jakarta, Sabtu tanggal 24 Pebruari 2007[235].

Demikian pula sikap NU terhadap maraknya sejumlah peraturan daerah (perda) bernuansa Islam di beberapa daerah di Indonesia. Menurutnya, secara umum perda-perda tersebut tidak bertentangan dengan Undang-undang Dasar. "Perda-perda itu untuk memperjelas peraturan-peraturan yang ada di KUHP (Kitab Undang-undang Hukum Pidana-Red). Walaupun ada beberapa yang memerlukan revisi," tandasnya. Namun demikian, Masykuri kembali menegaskan bahwa sikap tersebut bukan berarti NU telah berubah haluan dan berkeinginan menjadikan Indonesia sebagai negara Islam. Menurutnya, sikap tersebut merupakan bagian dari sikap NU yang tetap mendukung pelaksanaan syariat

---

[233]Wawancara dengan KH. Ma'ruf Amin, Jakarta, 20 Nopember 2007

[234]Menurut KH. Ma'ruf Amin, formalisasi syari'ah dalam arti nilai-nilai Islam menjadi ruh bagi perundang-undangan. Hal ini juga hanya menyangkut wilayah publik, tidak pada wilayah private. Wawancara dengan KH. Ma'ruf Amin, Jakarta, 20 Nopember 2007

[235]Lihat Nu online www.nu.or.id, 12 Juli 2007

Islam secara substansial dan dalam wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia[236].

Penerapan syari`at Islam di Aceh telah diberlakukan pada Tanggal 1 Muharram 1423 H atau bertepatan dengan 15 Maret 2002. Pelaksanaan syari`at Islam secara aklamasi dan formal dideklarasikan pemberlakuannya di Aceh dihadapan khalayak ramai atau ribuan umat Islam yang memadati halaman Masjid Raya Baiturrahman Banda Aceh yang bersejarah itu. Acara itu dihadiri bukan hanya oleh masyarakat, tetapi juga sejumlah tokoh-tokoh penting; pimpinan Pemerintahan Daerah NAD, ulama dan tokoh masyarakat, yang sekaligus menjadi saksi sejarah pada hari monumental itu. Bersamaan dengan memperingati Tahun Baru Hijriyah 1 Muharram itulah "tekad bulat" pelaksanaan syari`at Islam dikukuhkan secara resmi.[237]

Jika masyarakat Aceh mau menoleh pada masa lalunya bersama ajaran Islam, mereka tidak lagi mempersoalkan perlu tidaknya legalisasi negara terhadap syari`at Islam bagi masyarakat Aceh. Adanya legalisasi dan pengaturan yang memadai berupa qanun-qanun juga tidak menjamin menguatnya ajaran Islam dalam pengamalan sehari-hari tanpa didukung mentalitas keberagamaan yang

[236]Pada acara yang digelar PBNU bekerjasama dengan Mahkamah Konstitusi itu, Masykuri mengungkapkan, di Indonesia terdapat tiga kelompok yang memiliki pandangan atau sikap berbeda atas wacana pelaksanaan syariat Islam. *Pertama* adalah kelompok yang berorientasi menjadikan Islam sebagai ideologi. Kelompok tersebut selalu berupaya memerjuangkan implementasi ajaran secara komprehensif (*kaffah*), baik akidah, syariat maupun etika moral. Oleh karena itu, orientasi ini mendukung pendekatan struktural dalam sosialisasi dan institusionalisasi ajaran Islam, meskipun tidak semua pendukungnya terlibat dalam Islam politik. *Kedua* adalah kelompok yang berorientasi Islam sebagai sumber etika dan moral. Kelompok tersebut hanya berupaya memerjuangkan implementasi akidah dan etika-moral Islam. Kelompok ini didukung oleh mereka yang memiliki orientasi kebangsaan lebih besar daripada orientasi ke-Islaman. Orientasi ini hanya mendukung pelaksanaan etika-moral Islam dan menolak pelaksanaan syariat Islam dalam konteks kehidupan bernegara. Mereka bahkan menganggap pelaksanaan syariat itu sangat problematis dan akan mengganggu integrasi bangsa. Kelompok *ketiga*, adalah kelompok yang berorientasi memerjuangkan sedapat mungkin implementasi syariat di samping akidah dan etika-moral yang terintegrasi dalam sistem nasional. Orientasi kelompok pertama menjadikan Islam sebagai ideologi, kedua menjadikan Islam sebagai sumber etika-moral, dan ketiga menjadikan Islam sebagai sub ideologi. NU online www. Nu.or.id, 12 Juli 2007

[237]Yusuf Qaradlawi, *Fiqih Peradaban Sunnah Sebagai Paradigma Ilmu Pengetahuan*, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), hal. 300

memadai berupa ketugahan keyakinan dan pemahaman yang utuh terhadap Islam. Realitas menunjukan bahwa hukuman, baik fisik maupun moral sulit mendatangkan kesadaran pada pelaku, karena hal ini sangat membutuhkan waktu yang cukup panjang dan bertahap. Maka sebagian pengamat masih meragukan effektifitas formalisasi syari'at Islam yang cenderung menggunakan pendekatan *punishment* (hukuman), karena Alih-alih menyadarkan malah menjadi bumerang yang bertambah parah dikemudian hari. Penguatan aspek kultural dalam kehidupan masyarakat melalui keteladanan, pemberdayaan aspek humaniora dan ilmu pengetahuan melalui jalur pendidikan diharapkan dapat mengkondisikan suatu komunitas umat Islam yang hidup dalam pijakan syari`at. Sedangkan masalah paling sentral dan mendasar yang harus ditegakkan oleh umat Islam sebagai *ummatan wasathan* adalah membangun citra masyarakat negara bangsa yang berkeadaban dengan tujuan utama *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafûr*.[238]

Pelajaran yang cukup berharga dari kasus Aceh ini seharusnya juga menjadi pijakan semua elemen bangsa termasuk komunitas NU yang selama ini dianggap setia terhadap Negara dengan tidak meninggalkan doktrin ajaran syari'ahnya. Bagi NU, pelaksanaan syari'ah Islam di Indonesia tidak membutuhkan formalisasi, apalagi menghabiskan energi untuk mewujudkan Negara Islam dengan formalisasi syari'ah. Tradisi hukum keagamaan NU kental dengan referensi kitab yang ditulis pada abad pertengahan, yang memposisikan pengetauhan tentang jurisprudency Islam dalam posisi yang utama dibanding ilmu lainnya. Pandangan ini didasarkan pada fungsinya yang sangat dibutuhkan dalam kehidupan sehari hari. Begitu juga hubunganya dengan bidang politik, secara formal, dasar pendekatan politik NU bisa ditinjau dari sudut pandang ini.

[238]Lihat Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, hal. 64 Wawasan Islam *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafûr* dan *tasharof al-Imâm Manuthûn 'alâ Mashâlih al-Ra'îyyati* yaitu wawasan yang mementingkan kesejahteraan yang tetap berlandaskan norma-norma agama. Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, hal. Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, hal. 367

walaupun secara formal ideologi yang digunakan adalah Pancasila, yang dalam ayat ini dianggap sebagai *al-Mistâq*; *al ladzîna yufûn bi 'Ahdillaah wa lâ yanqudzûn al- Mistâq*, (13:20), artinya, orang-orang yang memenuhi janji Allah dan tidak merusak perjanjian.[239]

Sebagaimana yang telah terurai dalam prinsip-prinsip politik NU, pada dasarnnya NU mengorientasikan politiknya pada suatu kondisi yang terbebas dari segala bentuk negatif terhadap ummat (*madlârat*, *mafâsid*), sebagaimana yang. terumuskan pada prinsip yang mengutamakan penolakan terhadap segala bentuk *yang membahayakan, dar' al-mafâsid muqaddam alâ jalb al-mashâlih*[240]. Prinsip lain, sebagaimana yang terumuskankan pada landasan ideologi politik Sunni, juga menekankan pada kondisi yang terbebas dari anarkism, atau kondisi chaos. Dari rumusan konsep peonolakan segala bentuk yang membahayakan tersebut,

---

[239]Yusuf Qaradlawi, *Fiqih Peradaban Sunnah Sebagai Paradigma Ilmu Pengetahuan*, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), hal. 300

[240]Lihat Jalaluddin Abdurrahman al-Sayuthi, a*l Asybãh wa al-Nadlãir* (Indonesia: Syirkah Nur Asia, tt). Hal 54. Tujuan pelaksanaan *syari'at* menurut Abdul Wahab Khallaf adalah terwujudnya kemaslahatan manusia. Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh* , hal. 197. Menurut Yusuf Qaradlawi diantara maksud dan semangat syari'ah adalah mewujudkan danmenumbuhkembangkan kemaslahatan, menolak dan menekan kemungkinan timbulnya kerusakan dengan segenap kemampuan. Membolehkan semua yang baik dan bermanfaat dan mengharamkan segala yang menjijikkkan serta membahayakan. Memudahkan hamba-hamba Allah dan menghilangkan beban yang memberatkan mereka. Allah berfirman; "Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan". (al-Hajj, 78), "Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu". (al-Baqarah, 185), dan Rasulallah bersabda: "Jangan berbuat sesuatu yang berbahaya dan jangan pula membahayakan". Menurutnya sebagian Sahabat Nabi melakukan hal-hal yang tidak dilakukan Nabi atas dasar kemaslahatan, seperti pembukuan al-Quran yang dirintis Abu Bakar, Umar bin Khattab dan Usman bin Affan. Lihat Yusuf Qaradlawi *Fiqih Peradaban Sunnah*, hal. 302.

Tujuan pelaksanaan *syari'at* menurut Abdul Wahab Khallaf adalah terwujudnya kemaslahatan manusia. Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh* , hal. 197. Menurut Yusuf Qaradlawi diantara maksud dan semangat syari'ah adalah mewujudkan danmenumbuhkembangkan kemaslahatan, menolak dan menekan kemungkinan timbulnya kerusakan dengan segenap kemampuan. Membolehkan semua yang baik dan bermanfaat dan mengharamkan segala yang menjijikkkan serta membahayakan. Memudahkan hamba-hamba Allah dan menghilangkan beban yang memberatkan mereka. Allah berfirman; "Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan". (al-Hajj, 78), "Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu". (al-Baqarah, 185), dan Rasulallah bersabda: "Jangan berbuat sesuatu yang berbahaya dan jangan pula membahayakan". Menurutnya sebagian Sahabat Nabi melakukan hal-hal yang tidak dilakukan Nabi atas dasar kemaslahatan, seperti pembukuan al-Quran yang dirintis Abu Bakar, Umar bin Khattab dan Usman bin Affan. Lihat Yusuf Qaradlawi *Fiqih Peradaban Sunnah*, hal. 302.

paradigma politik NU lebih mendasarkan pada realitas yang terjadi dari pada upaya merealisasikan tujuan idealis (utopis), dalam pengertian lain bahwa dimensi idealis dalam paradigma politik NU dipandang sebagai tahapan kedua dimana kondisi tersebut terwujud setelah dihilangkannya aspek-aspek yang mengandung unsur madlarat.

Untuk melihat sejauh mana realitas praksis masuk dalam kategori *maslahat* serta *madlarat*[241]. Dalam paradigma praksis ini, pertimbangan yang digunakan NU didasarkan pada prinsip-prinsip teologis yang terkait dengan lima tujuan dasar dari tujuan hukum yang diperjuangkan madzhab Suni, yakni, adanya kebebasan *dan perlindungan dalam keagamaan (hifdz al-dîn), kejiwaan (hifdz al-nafs),* keturunan *(hifdz al-nasl)*, harta dan kekayaan *(hifdz al-mâl),* serta kebebasan dan perlindungan dari tidak berfungsinya akal *(hifdz al-aql)*[242]. Kelima aspek tersebut, bagi NU merupakan prinsip dasar yang digunakan apakah kondisi tersebut mengandung aspek positif *(maslahat)* atau aspek negatif (*mafsadat* dan *madlarat*). Jika suatu kondisi menimbulkan hilangnya atau terhapusnya salah satu atau kelima unsur tersebut, maka situasi atau kondisi tersebut dikategorikan pada aspek madharat (negatif), sementara segala sesuatu yang mengandung madlarat, dalam paradigma normative NU harus selali dihindari[243]. Adapun jika realitas praksis mendukung terwujudnya kelima aspek tersebut, maka hal tersebut

---

[241]Tujuan pelaksanaan *syari'at* menurut Abdul Wahab Khallaf adalah terwujudnya kemaslahatan manusia. Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh* , hal. 197. Menurut Yusuf Qaradlawi diantara maksud dan semangat syari'ah adalah mewujudkan danmenumbuhkembangkan kemaslahatan, menolak dan menekan kemungkinan timbulnya kerusakan dengan segenap kemampuan. Membolehkan semua yang baik dan bermanfaat dan mengharamkan segala yang menjijikkkan serta membahayakan. Memudahkan hamba-hamba Allah dan menghilangkan beban yang memberatkan mereka. Allah berfirman; "Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan". (al-Hajj, 78), "Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu". (al-Baqarah, 185), dan Rasulallah bersabda: "Jangan berbuat sesuatu yang berbahaya dan jangan pula membahayakan". Menurutnya sebagian Sahabat Nabi melakukan hal-hal yang tidak dilakukan Nabi atas dasar kemaslahatan, seperti pembukuan al-Quran yang dirintis Abu Bakar, Umar bin Khattab dan Usman bin Affan. Lihat Yusuf Qaradlawi *Fiqih Peradaban Sunnah*, hal. 302.

[242]Yusuf Qaradlawi *Fiqih Peradaban Sunnah,* hal. 200-201

[243]Said Agil Siradj, *Ahlussunnah wal Jama'ah dalam lintas sejarah*, (Yogyakarta: LKPSM, 1998), hal. 63.Greg Barton dan Greg Firley, *Tradisionalisme radikal,*, hal 76.

dikategorikan pada aspek *maslahat* (positif), namun aspek positif tersebut direalisasikan setelah dihilangkannya dimensi *madlarat*. Kelima aspek tersebut juga menjadi paradigma politik NU dalam melihat bagaimana dimensi praksis yang terjadi.

Dari paradigma praksis tersebut, bagaimana kemudian NU merefleksikan pada bentuk dinamisasi kelembagaan untuk bisa memberdayakan diri secara internal dan berinteraksi dengan pihak luar, serta bagaimana perubahan doktrin muncul dalam proses kearah perubahan yang lebih baik. Secara hiriarkhis, pola jurisprudency yang digunakan NU mengakui posisi *al-Qur'ân* pada tingkat yang utama dari ketiga sumber doktrin yang diakui oleh NU lainnya; *Hadîst*, *Ijmâ'*, dan *Qiyâs*[244]. Namun dalam melihat praksis, paradigma refleksi terlebih dahulu diawali dengan penggunaan ijma' dan qiyas, kemudian diikuti oleh Qur'ân dan Hadîst, dimana hal tersebut selanjutnya memunculkan sebuah kesepakatan baru, biasanya dikalangan NU menjadi keputusan Muktamar. Bagi kalangan NU, penggunaan ijma' dan qiyas yang didahulukan atas posisi Qur'an karena didasarkan pada penggunaan metode analisa praksis yang tidak mungkin ditujukan langsung pada interpretasi Quran secara tekstual, dalam hal ini, penggunaan metode analisa masalah praksis yang telah dirumuskan oleh Imam empat yakni Syafii, Hanafi, Hambali dan Maliki masih dinggap sebagai pisau analisa praksis yang relevan dan diakui oleh NU hingga saat ini[245]. Dari proses refleksi tersebut, untuk mengimplementasikan kepada realitas baru, paradigma

---

[244] KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 38

[245]Dalam kitab *al-Qanûn al-Asasi* , KH. Hasyim Asy'ari hanya menganjurkan komunitas NU untuk mengikuti cara berpikir dan tradisi ulama-ulama yang telah ada sebelumnya yang mempunyai sanad secara langsung dengan generasi sebelumnya. Dan ia hanya mempercayai madzhab empat, dengan alasan; sanad yang shohih, sudah terdokumentsikan dalam sebuah kitab yang masyhur (popular), dan pendapat-pendapatnya harus teliti dan terperinci dengan berbagai penjelasan tentang; pendapat-pendapat yang unggul (*rajih*), *khas-aam, muthlaq-muqayyad, dan al-Masail al-Mukhtalifah fih*. Hasyim Asy'ari, *al-Qanûn al-Asasi li Jamiyyati Nahdhat al-Ulama'*, tt, hal.53-57. Bahkan Ia mengatakan bahwa siapa saja yang belajar dari imam mdzhab empat, ia adalah penjaga ilmu-ilmu (keagamaan, pen). Dan baransiapa yang ingin mendapatkan ilmu-ilmu (agama) harus melalui Imam Madzhab empat. Hasyim Asy'ari, *al-Qanûn al-Asasi li Jamiyyati Nahdhat al-Ulama'*, tt, hal.53

strategi yang digunakan NU juga terkait pada ketiga prinsip-prinsip theologisnya.[246]

Secara historis, harus diakui bahwa setiap kekuasaan di tanah air dapat bertahan lama dan stabil jika dilegalisasi dan dilegitimasi oleh nasionalisme dan Islam. Karena itu, nasionalisme dan Islam difungsikan oleh pengelola dan penanggung jawab kekuasaan sebagai akar penunjang, pemelihara, pelindung, dan perisainya. Selama kekuasaan tetap bertumpu di atas nasionalisme dan Islam secara adil dan proporsional, maka kekuasaan itu tidak akan mengalami gangguan yang melampaui daya tahannya sendiri. Namun, kekuasaan akan mengalami goncangan-goncangan ketika mulai kurang didukung atau bahkan ditentang oleh salah satu kekuatan atau oleh kedua kekuatan; nasionalisme-Islam, secara bersama dan simultan. Berdasarkan acuan demikian, maka kekuasaan, dalam hal ini pemerintah, akan kehilangan kekuatan dan otoritas ketika hanya memperoleh legalitas dan legitimitas dari salah satu kekuatan, yaitu nasionlisme atau Islam atau dari kedua kekuatan ini sekaligus secara serentak. Jika kekuasaan sudah tidak mendapat dukungan secara formal (*legal*) dan material (*legitimated*) dari kubu nasionalis dan kubu Islam, maka kekuasaan itu secara otomatis akan anemis dan kolaps sehingga harus diganti sebuah institusi kekuasaan atau pemerintahan yang baru.[247]

Ketegangan politis ataupun cultural tidak akan terjadi, atau paling tidak dapat dieliminir antara kelompok yang mengklaim "nasionalis" yang kemudian sering dituduh "secular" dengan kelompok lain yang lebih senang dikategorisasikan sebagai kelompok "religius" atau agamis, jika nilai-nilai universal, seperti keadilan, kedamaian, kesejahteraan itu lebih ditunjukkan dalam pergaulan sehari-hari (*muamalat*) oleh semua pihak daripada menunjukan identitas keperbedaannya dengan yang lain. Misalnya, orang beragama

[246]Hasyim Asy'ari, *al-Qanûn al-Asasi li Jamiyyati Nahdhat al-Ulama'*, tt, hal.53

[247]KH. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, hal. 38. Lihat pula Hasyim Asy'ari, *al-Qanûn al-Asasi li Jamiyyati Nahdhat al-Ulama'*, tt, hal.53

berperilaku obyektif, yaitu menyembunyikan spiritualitas dan mengedepankan moralitas.[248] Dengan demikian, orang lain agama dan non-agama akan merasa aman karena merasa diperlakukan sama. Semua orang mendapat penghormatan, pelayanan, dan persahabatan yang sama. Bahasa yang tepat dalam tradisi Islam adalah “rahmat”. Untuk itu, Islam adalah “rahmat” bagi alam semesta dan kehidupan manusia.[249]

Ketegangan yang terjadi selama ini antara kedua kelompok tersebut di Negara ini menjadi ketegangan kreatif, yaitu antara *zweckrational* (rasional murni) dan *wertrational* (rasional nilai) keduanya adalah istilah Max Weber. Pemikiran yang murni rasional (ekonomi, kekuasaan) menjadi satu dengan pemikiran berdasar nilai (ketuhanan, kemanusiaan). Dengan cara berpikir seperti ini diharapkan tidak ada pertentangan soal ideologi sebagaimana terjadi dalam setiap peristiwa politik, yang ada adalah pertentangan aktualitas. Bangsa ini tidak lagi memperdebatkan ideology-ideologi besar dengan klaim tunggal atas kebenaran. Masyarakat lebih digerakkan dan diarahkan kepada urusan yang nyata dan kesadaran akan nilai, daripada memperebutkan ideology-ideology yang sarat dengan konflik. Untuk itu, upaya-upaya formalisasi syari’ah harus lebih dipikirkan secara berulang-ulang, dengan mempertimbangkan *maslahat* dan *mudharat*nya[250] dari berbagai aspek kehidupan bangsa ini yang sangat prulal, atau

---

[248]KH. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, hal. 11-12. lihat pula Lihat Jalaluddin Abdurrahman al-Sayuthi, a*l Asybãh wa al-Nadlãir* , hal . 54.

[249]KH. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, hal. 11-12

[250]Tujuan pelaksanaan *syari'at* menurut Abdul Wahab Khallaf adalah terwujudnya kemaslahatan manusia. Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh* , hal. 197. Menurut Yusuf Qaradlawi diantara maksud dan semangat syari'ah adalah mewujudkan danmenumbuhkembangkan kemaslahatan, menolak dan menekan kemungkinan timbulnya kerusakan dengan segenap kemampuan. Membolehkan semua yang baik dan bermanfaat dan mengharamkan segala yang menjijikkkan serta membahayakan. Memudahkan hamba-hamba Allah dan menghilangkan beban yang memberatkan mereka. Allah berfirman; "Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan". (al-Hajj, 78), "Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu". (al-Baqarah, 185), dan Rasulallah bersabda: "Jangan berbuat sesuatu yang berbahaya dan jangan pula membahayakan". Menurutnya sebagian Sahabat Nabi melakukan hal-hal yang tidak dilakukan Nabi atas dasar kemaslahatan, seperti pembukuan al-Quran yang dirintis Abu Bakar, Umar bin Khattab dan

lebih baik semua pihak mengupayakan nilai-nilai spiritualitas agama yang universal dijadikan sebagai nilai-nilai moralitas disetiap lini kehidupan berbangsa dan bernegara, sehingga nampak kehidupan yang lebih religius namun tidak menimbulkan ketegangan sesama atau antara penganut agama, daripada melegal-formalkan aturan dengan nilai-nilai agama tertentu yang rawan dengan konflik.

Dan kalimat kunci yang pasti disepakati oleh setiap penganut agama di Negara ini adalah aturan apapun dinegara ini tidak boleh bertentangan dengan nilai-nilai pokok agama-agama (*ushûl al-Dîn al-'Âmmah*) dan nilai-nilai universal kemanusiaan (*mashâlih al-Nâs al-'Âmmah*). Dan bagi kehidupan beragama, kata kunci yang dapat menjaga kemaslahatan umum bagi manusia di Negara ini adalah toleransi dalam kemajemukan bangsa.

Keragaman atau kemajemukan adalah bagian yang tidak bisa dipisahkan dengan kehidupan manusia[251]. Hal ini bukan hanya karena manusia makhluk individual yang mempunyai identitas diri dengan berbagai latar belakang diri dan potensi yang dimilikinya, sekaligus kemampuan mengembangkan dan mengelolanya sesuai dengan tuntutan hidupnya, tetapi juga karena manusia adalah makhluk social yang membutuhkan interrelasi dan interaksi satu dengan yang lainnya, yang dapat dipastikan mengandung potensi kerawanan konflik. Untuk memenuhi kebutuhan individual dan sosialnya, serta upaya-upaya yang mengeliminir potensi kerawanan konflik, manusia memerlukan ikatan-ikatan atau tatanan yang menjamin keberlangsungan kehidupan individual dan sosialnya

---

Usman bin Affan. Lihat Yusuf Qaradlawi *Fiqih Peradaban Sunnah*, hal. 302. Lihat Jalaluddin Abdurrahman al-Sayuthi, a*l Asybãh wa al-Nadlãir* , hal . 54.

[251]Keragaman kehidupan manusia adalah sesuatu yang tidak dapat dihindarkan, dalam berbagai aspeknya. Sejalan dengan semangat ini, al-Qur'an menjelaskan dalam surat al-Hujurat (49), ayat 13, yang artinya; " Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui dan Maha Mengenal". Lihat juga Djohan Effendi, *Kemusliman dan Kemajemukan*, dalam Ahmad Suaedy, (red), *Dialog: Kritik & Identitas dan Agama*, (Yogyakarta: Dian-Pustaka Pelajar, 1994), hal. 49

berjalan dengan harmonis, baik dalam kontek tatanan terkecil seperti keluarga (*family order*), ataupun tatanan yang lebih besar seperti Negara (*state order*).

Untuk itu, dalam keputusan Muktamar ke-29 di Tasikmalaya, Cipasung pada tahun 1994, NU memandang pluralitas sebagai sebuah realitas. Nahdlatul Ulama sepenuhnya menyadari kenyataan tentang kemajemukan (pluralitas) masyarakat Indonesia dan meyakininya sebagai *sunatullah*. Pluralitas masyarakat yang menyangkut kemajemukan agama, etnis, budaya, dan sebagainya adalah sebuah kenyataan dan *rahmat.* Dalam sejarah Islam pluralitas itu sendiri sudah ada sejak zaman Rasulallah SAW[252]. Dalam pandangan NU, Islam memberikan jaminan dan toleransinya dalam memelihara hubungan bersama dengan meletakkan nilai-nilai universal seperti keadilan, kebersamaan dan kejujuran dalam memelihara kehidupan bersama, dengan tidak mengingkari adanya perbedaan dalam hal tertentu[253]. Setiap entitas pluralitas kehidupan manusia, seperti agama, budaya, ras, bahasa dan lainnya dapat dipastikan mempunyai potensi perekat untuk bisa hidup bersama dengan lainnya, seperti juga dapat dipastikan setiap entitas tersebut mempunyai potensi konflik dengan lainnya. Menjadi potensi perekat atau menjadi potensi konflik, entitas tersebut sangat bergantung kepada kesadaraan dan sikap manusia itu sendiri, paling tidak kesadaran untuk menjadikan berbagai entitas pluralitas sebagai potensi perekat bukan konflik.

Kalau kemajemukan atau pluralitas menjadi sebuah keniscayaan dalam kehidupan manusia ini, maka interaksi social dan pergaulan (muamalah) sebuah

[252]Pemahaman atas pluralitas sebagai sebuah realitas ini didasarkan pada pemahaman ayat al-Qur'an al-Hujurât ayat 13; "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa di antara kamu". Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ' fî Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ', Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004)*, hal. 648

[253]Keputusan Muktamar ke-29 di Cipasung, Tasikmalaya tahun 1994. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ' fî Qarâr al-Muktamarât li Jam'iyyat Nahdlat al-Ulamâ', Solusi Hukum Islam; Keputusan Muktamar,Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama' (1926-2004)*, hal. 648

komunitas dengan komuntas lain menjadi bagian yang tidak bisa terpisahkan, termasuk komunitas muslim dengan non-muslim. Dalam keputusan *Bahst al-Masâil al-Dînîîyyah al-Waqi'îyyah*, Muktamar NU ke-30 di Pondok Pesantren Lirboyo, Kediri, Jawa Timur tanggal 21-27 Nopember 1999, menjelaskan batas-batas kerjasama antara ummat Islam dengan non-Islam diperbolehkan Islam, yaitu sepanjang kerjasama itu menyangkut urusan duniawi yang ada manfaatnya bagi ummat Islam seperti peradagangan dan pergaulan yang positif[254]

Dalam al-Qur'an dinyatakan : "Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangi kamu karena agama dan tidak pula mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil." (QS. Al-Mumtahanah : 8).

Ayat ini secara jelas menyatakan bahwa pergaulan atau interaksi sosial antara sesama manusia untuk mewujudkan hal-hal yang dianggap baik atau maslahat bagi kehidupan manusia, serta upaya-upaya untuk menegakkan keadilan bagi setiap manusia adalah termasuk bagian dari ajaran Islam. Jadi, menurut ayat ini ada dua hal penting yang harus dilakukan dalam interaksi sosial dengan non-muslim, yaitu aktifitas yang positif dan menjunjung nilai-nilai keadilan. Ayat ini mensyaratkan interaksi sosial dengan non-muslim dapat dilakukan, selama non-muslim tidak memerangi dan tidak mengadakan pengusiran terhadap ummat Islam dari negaranya.[255]

Dengan panduan keputusan *Bahst al-Masâil al-Dînîîyyah al-Waqi'îyyah*, Muktamar NU ke-30 di Pondok Pesantren Lirboyo, Kediri, Jawa Timur tanggal 21-27 Nopember 1999, NU berupaya berinteraksi dengan non-muslim dalam berbagai aktivitas sosialnya, dan beberapa bentuk kerjasama dan sekaligus komitmennya terhadap toleransi adalah do'a bersama dan bantuan keamanan bersama dalam pelaksanaan perayaan hari-hari besar agama. Dua aktifitas NU ini

[254]Keputusan Muktamar NU ke-29, tahun 1994. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*, hal. 546

[255]Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr*, hal. 548.

dianggap oleh sebagian pihak sudah keluar dari tradisi Islam. Untuk itu selama ini, PBNU khususnya dimasa kepemimpinan KH. Abdurrahman Wahid yang sering melaksanakan dua hal tersebut dianggap kontravesial.[256]

Meskipun sebagian umat Islam memandang aktifitas Abdurrahwan Wahid telah melampaui apa yang telah diajarkan Islam, namun nampaknya kegiatan semacam ini terus berkembang diberbagai daerah, dengan motornya adalah institusi-institusi NU. Do'a bersama dibolehkan dalam NU, dengan persyaratan, yaitu; *pertama*, isi dan cara berdo'a tidak bertentangan dengan ajaran Islam, *kedua*, do'a tidak dilaksanakan dalam tempat peribadatan, dan *ketiga*,. diharamkan meng*amini* do'a orang-orang kafir[257]. Nampaknya apa yang dilakukan NU dengan berbagai institusinya, seperti melakukan do'a bersama dengan non-muslim mempunyai makna bukan hanya berarti permohonan do'a kepada Tuhan supaya persoalan yang dihadapi bangsa Indonesia dengan cepat bisa diselesaikan, tetapi yang lebih penting nampaknya adalah membangun ikatan emosional kebangsaan dalam menghadapi krisis multi dimensional.Aktualisasi wawasan pluralisme NU yang lain, misalnya adalaha partisipasi bantuan keamanan bersama yang dilakukan oleh Banser NU terhadap berbagai aktifitas perayaan hari besar non-muslim sebagai bentuk solidaritas keagamaan terhadap agama lain.[258]

NU sering diminta oleh pihak non-muslim, khsusnya Banser untuk ikut berpartisipasi dalam pengamanan malam natal, yang sejak era reformasi sering mendapatkan teror dan ancaman. Partisipasi pengamanan malam natal tahun

---

[256]Djohan Effendi, *Kemusliman dan Kemajemukan*, dalam Ahmad Suaedy, (red), *Dialog: Kritik & Identitas dan Agama*, (Yogyakarta: Dian-Pustaka Pelajar, 1994), hal. 49

[257]Keputusan Muktamar NU ke-29, Tahun 1994. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*, hal. 543

[258]Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*, hal. 543.lihat pula Djohan Effendi, *Kemusliman dan Kemajemukan*, dalam Ahmad Suaedy, (red), *Dialog: Kritik & Identitas dan Agama*, (Yogyakarta: Dian-Pustaka Pelajar, 1994), hal. 49

2000 telah memakan korban, termasuk dari Banser Jawa Timur yang bernama Riyanto (25 tahun). Peristiwa ini terjadi di gereja Eben Haezer Mojokerto. Riyanto anggota Banser Mojokerto, Jawa Timur mendapat tugas khusus untuk menjaga keamanan malam natal 24 Desember 2000 di gereja tersebut. Partisipasi pengamanan ini atas permintaan kepolisian Mojokerto. Semula, misa malam natal di dalam gereja Eben Haezer itu tak ubahnya seperti natal tahun-tahun sebelumnya; berlangsung khusyuk, penuh rasa syukur. Tapi, suasana syahdu itu ternyata cuma berlangsung separuh jalan. Pada 20.30 WIB, seorang jemaat gereja menaruh curiga pada sebuah bingkisan yang tergeletak tak bertuan di trotoar jalan, persis di depan gereja[259].

Pada saat itu Riyanto, anggota Banser NU memberanikan diri membuka bingkisan itu. Ia membongkar kantung plastik hitam itu di hadapan petugas pengamanan gereja Eben Haezer lainnya, termasuk seorang polisi Polsek Prajurit Kulon. Di dalamnya tampak menjulur sepasang kabel. Lalu tiba-tiba muncul percikan api. Riyanto langsung berteriak sigap, "Tiaraaaap!" Semua yang mendengar teriakannya segera merebahkan badan. Sayang, Riyanto terlambat menjauh. Tubuhnya terlempar oleh ledakan yang berasal dari bungkusan tak bertuan itu. Tiga jam kemudian, sisa-sisa tubuh Riyanto baru ditemukan di sebelah utara kompleks gereja sekitar 100 meter dari pusat ledakan. Jari tangan dan wajahnya hancur, dan Riyanto pun tewas dalam tugas pengamanan ini, seorang Banser lainnya, Sugianto, menderita luka-luka. Menurut laporan majalah ini, peledakan bom di gereja-gereja pada malam itu juga terjadi dibeberapa daerah. Bom meledak di sekitar 22 gereja di 10 kota se-Indonesia[260].

Menurut sebagian umat Islam, apa yang dilakukan NU dianggap telah keluar dari tradisi Islam. Apalagi kedua aktifitas tersebut, yaitu do'a bersama

---

[259]Gatra Nomor 7, Beredar 4 Januari 2000

[260]Gatra Nomor 7, Beredar 4 Januari 2000, bandingkan dengan Keputusan Muktamar NU ke-29, tahun 1994. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*, hal. 649

dengan non-muslim dan partisipasi dalam kegiatan natal telah difatwakan MUI sebagai kegiatan yang diharamkan. Do'a bersama diharamkan MUI berdasarkan Fatwa MUI (Majelis Ulama Indonesia) dalam Musyawarah Nasional MUI VII, pada 19-22 Jumadil Akhir 1426 H./ 26-29 Juli 2005 M[261].

Sesuai keputusan Muktmar NU ke-29, tahun 1994, Nahdlatul Ulama sepenuhnya menyadari kenyataan tentang kemajemukan (pluralitas) masyarakat Indonesia dan meyakininya sebagai sunatullah. Pluralitas masyarakat yang menyangkut kemajemukan agama, etnis, budaya, dan sebagainya adalah sebeuah kenyataan dan rahmat dalam sejarah Islam itu sendiri sejak zaman Rasulallah. Bagi NU, Islam memberikan jaminan dan toleransinya dalam memelihara hubungan bersama dengan meletakkan nilai-nilai universal seperti keadilan, kebersamaan dan kejujuran dalam memelihara kehidupan bersama, dengan tidak mengingkari adanya perbedaan dalam hal tertentu. Dalam wawasan yang demikianlah Nahdlatul Ulama meletakkan tata hubungan dengan tiga bentuk *Ukhûûwwah*[262].

Pertama, tata hubungan antara sesama manusia yang terkait dengan keagamaan (keislaman) yang lazim disebut dengan "*Ukhûwwah Islâmiyyah*". Ini merupakan persaudaraan sesama muslim, yang tumbuh dan berkembang karena persamaan aqidah/keimanan, baik di tingkat nasional maupun internasional. Tata hubungan ini menyangkut dan meliputi seluruh aspek kehidupan, baik aspek ibadah, muamalah, munakahat dan muasyarah (hubungan keseharian) yang pada akhirnya akan menciptakan dan menumbuhkan persaudaraan yang haikiki.[263] *Kedua*,tata hubungan antara sesama manusia yang terkait deenegan ikatan kebangsaan dan kenegaraan, yang lazim disebut dengan "*Ukhûwwah*

---

[261]http://www.mui.or.id, 12-04-2008

[262]Keputusan Muktamar NU ke-29, tahun 1994. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*, hal. 649

[263]Keputusan Muktamar NU ke-29, tahun 1994. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*, hal. 651

wathaniyyah". Tata hubungan ini meneyangkut dan meliputi hal-hal yang bersifat mu'amalat (kemasyarakatan, kebangsaan/kenegararaan) di mana mereka sebagai warga negara memiliki kesamaan derajat dalam kehidupan bersama. Dan *ketiga*, tata hubungan antara manusia yang tumbuh dan berkembang atas dasar rasa kemanusiaan yang bersifat universal, yang lazim disebut "*Ukhûwwah Basyaraiyyah*".[264]

Di dalam penerapannya, *Ukhûwwah Islamiyyah* dan *Ukhûwwah Wathaniyyah* merupakan hal yang harus mendapat perhatian secara saksama dan dengan penuh kearifan. Ia harus dipandang sebagai pola hubungan yang saling membutuhkan dan saling mendukung, harus diwujudkan serentak dan tidak boleh dipertentangkan satu dengan yang lain[265]. Sikap mempertentangkan antara keduanaya akan merugikan, baik bagi kehidupan umat Islam di Indonesia maupun kehidupan berbangsa[266].

Dengan realaitas kemajemukan bangsa Indonesia, khususnya pluralitas agama, nampaknya upaya-upaya formalisasi syari'ah di Indonesia akan menghadapi persoalan yang cukup krusial, bukan hanya berhubungan dengan dasar-dasar negara, tetapi juga realitas keamjemukan bangsa. Untuk itu, bagi NU upaya-upaya formalisasi syari'ah dalam arti memformalkan syari'ah menjadi hukum positif Negara ini dianggap bertentangan dengan UUD 1945 dan Pancasila, tetapi formalisasi syari'ah dalam arti pemanfaatan norma-norma ajaran Islam menjadi sumber nilai bagi hukum-hukum yang berlaku dinegara ini menjadi bagian dari perjuangan NU.

---

[264]Keputusan Muktamar NU ke-29, tahun1994. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*, hal. 651

[265]Dengan konsep ini, menurut Bakhtiar Effendy, mereka lebih memandang segmen-segmen lain komunitas politik di Indonesia sebagai mitra sejajar, bukan lawan-lawan religio-politik dalam rangka pencapaian tujuan-tujuan social-politik bersama, yang mencakup pembentukan Negara dan masyarakat Indonesia yang adil, egaliter dan partisipatif. Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 192

[266]Keputusan Muktamar NU ke-29, tahun 1994. Imam Ghazali Said (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyat Nahdlat al-Ulama: Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*, hal. 649

Bab V

Penutup

Nahdlatul Ulama (NU) sebagai *Jam'iyyah* (organisasi) ataupun sebagai *Jama'ah* (komunitas) senantiasa setia menjaga eksistensi Negara, dari berbagai gangguan dan tantangan baik yang datang dari internal maupun eksternal. Kecintaan Nahdlatul Ulama (NU) kepada Negara diekpresikan dengan pernyataan "*hubul wathon minal Imân*" (cinta kepada bangsa adalah bagian dari Iman). Pernyataan ini menunjukkan bahwa kecintaan kepada Negara atau bangsa tidak mengurangi kepatuhan seseorang kepada agamanya. Bagi Nahdlatul Ulama (NU), agama dan Negara adalah dua hal yang berbeda tetapi keduanya tidak dapat dipisahkan. Bahkan mencintai Negara dan bangsa adalah bagian dari ajaran agama. Nahdlatul Ulama (NU) menganggap bahwa Negara kesatuan republik Indonesia (NKRI) adalah pilihan *final* bagi bangsa Indonesia. Nahdlatul Ulama (NU) telah berhasil mengintegrasikan nilai-nilai kenegaraan kebangsaan dengan nilai-nilai agama.

Nalar kebangsaan Nahdlatul Ulama (NU) yang berdimensi keislaman dan keindonesiaan terbentuk dari sebuah proses interaksi yang panjang antara praktek doktrin ajaran Islam *ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* dan kultur sosial masyarakat Indonesia. Dan bagi NU, nalar kebangsaan keislaman dan keindonesiaan ini tercipta dari konsekwensi logis nalar tradisi pemikiran NU yang cenderung akomodatif terhadap budaya-budaya lain, diantara kaidah nalarnya adalah *al-Muhâfadzah 'alâ al-Qadîm al-Shâlih wa al-Akhdzu bi al-Jadîd al-Ashlah* (melestarikan hal-hal lama yang masih baik dan mengambil hal-hal baru yang lebih baik).

Bagi Nahdlatul Ulama (NU), sikap kenegaraan dan kebangsaan merupakan kesadaran akan kehidupan berbangsa dan bernegara di mana sekelompok orang yang oleh karena berada di wilayah geografis tertentu dan memiliki kesamaan, kemudian mengikatkan diri dalam satu sistem dan tatanan kehidupan merupakan "realitas kehidupan" yang diyakini merupakan bagian dari kecenderungan dan kebutuhan yang

fitri dan manusiawi. Kehidupan berbangsa dan bernegara adalah perwujudan uiniversalitas Islam yang akan menjadi sarana bagi upaya memakmurkan bumi Allah dan melaksanakan amanat-Nya dengan tabiat atau budaya yang dimiliki bangsa dan wilayah itu. Nalar ini bagi Nahdlatul Ulama (NU) tidak hanya merupakan konsep atau gagasan yang cenderung ideal dengan berbagai argumentasi theologisnya, tetapi juga telah teruji dalam bentuk berbagai aktifitas atau gerakan yang bertujuan membela dan mempertahankan keberadaan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945. *Wallahu A'lam bi al-Showwâb.*

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad, Rafiqul Umam, (Ed), *NU Dan Islam Politik Di Era Reformasi*, Jakarta, PIS, 2001.

Amir, Zaenal Abidin, *Peta Politik Islamm*, Jakarta, LP3ES, 2003

Amin, M. Masyhur, *Dinamika Islam*, Yogyakarta,LKPSM, 1995

Anwar, M. Syafii. *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia*, Jakarta, Paramadina, 1995.

Anderson, Benedict, *Komunitas-Komunitas Imajiner: Renungan tentang Asal-Usul dan Penyebaran Nasionalisme*, yogyakarta:Pustaka Pelajar-Insist Press, 1999

Arkoun, Muhammad, *Rethinking Islam*, San Fransisco, Westview, 1994.

Asy'ari, KH. Hasyim, *al-Qanûn al-Asasi li Jamiyyati Nahdhat al-Ulama'*, tt.

------------------------- , *Risâlah ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, Jombang, Maktabah al-Turast al-Islami, tt

Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, Jakarta, Paramadina, 1996

Abegebriel, A. Maftuh, et. all, *Nagara Tuhan The Thematic Encyclopedia*, Yogyakarta, SR-Ins Publishing, 2004

Adams, Ian, *Ideologi Politik Mutakhir, Konsep, Ragam, Kritk dan Masa Depannya*, Yogyakarta, Qalam, 1993.

Alaena, Badrun, *NU; Kritisisme dan Pregeseran Makna Aswaja*, Yogyakarta, Tiara Wacana, 2000.

Ali, Fachry, *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan: Demokratisasi dalam Islam Indonesia*, Surabaya, Risalah Gusti, 1996

Ahmad, H. Z. A. *Konsepsi Negara Bermoral, Menurut Imam Ghazali*, Jakarta, Bulan Bintang, 1975

Al-'Adlamat, Aziz, *Dunyâ al-Dîn fî Hâdir al-Arab*, Beirut, Dar al-Thali'ah, 1996.

Al-Ahsan, Abdullah, *Ummah Atau Bangsa ? Krisis Identitas Masyarakat Muslim Kontemporer*, Salatiga, STAIN Salatiga Press, 2005.

Al-Anshori, Abu Yahya Zakaria, *Fath al-Wahâb*, Bab II, Indonesia, Dar al-Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah.

Baihaqi, Imam, *Suharto Lengser*, Yogyakarta, LKiS, 1999

Barton, Greg, *Abdurrahman Wahid, Muslim Democrat, Indonesian President*, Sydney, UNSW Press, 2002

Baso, Ahmad, *NU Studies Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, Jakarta, Erlangga, 2006

Berger, Peter L., *Langit Suci*, Jakarta, LP3ES, 1991

Bin Umar, Abdurrahman bin Muhammad bin Husain, *Bughiyat al-Mustarsyidîn fî Talkhîsh Fatawâ Ba'd al-Aimat min al-Ulamâ' al-Mutaakhirîn*, Indonesia, *Dar Ihyâ' al-Kutub al-Arabiyyah*, tt

B.J. Boland, *The struggle of Islam in Modern Indonesia*, terj. Syafruddin Bahar, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1972*, Jakarta, Grafiti Pers, 1985.

Bisri, Adib, *Kamus al-Bisri*, Surabaya, Pustaka Progressif, 1999.

Bruinessen, Martin Van, *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta, Lkis, 1994.

-------------------------------- , *Kitab Kuning: Pesantren dan terekat. Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* ,Bandung, Mizan, 1995

Brown, L Carl, *Religion and State: The muslim Approach to politics*, New York, Columbia University Press, 2000.

Budairy, H.M. Said, (Ed.) *Nahdlatul Ulama' Dari Berbagai sudut Pandang*, Jakarta, LAKPESDAM, 1994.

Budiman, Arief, *Harapan Dan Kecemasan Menatap Arah Reformasi Indonesia*, Yogyakarta , Bigraf, 2000.

Burhani, Akhmad Najib, *Islam Dinamis Menggugat Peran Agama Membongkar Doktrin Yang Membatu*, Jakarta, Kompas, 2001

Burhanuddin, (ed), *Syari'at Islam Pandangan Muslim Liberal*, Jakarta, JIL, 2003.

Al-Bahnasawi, Salim Ali, *Wawasan Sistem Politik Islam*, Jakarta, Pustaka al-Kaustar, 1995.

Al-Bahiy, Muhammad, *Pemikiran Islam Modern*, Jakarta, Pustaka Panjimas, 1986

Dault, Adhiyaksa, *Islam Dan Nasionalisme Reposisi Wacana Uinversal Dalam Konteks Nasional*, Jakarta, Al-Kaustar, 2005

Diermen, Peter van (ed.), *Indonesia di Tengah Transisi, Aspek-aspek Sosial Reformasi dan Krisis*, Yogyakarta, LKiS, 2000

Dharwis, Elyasa KH, (Ed.), *Gus Dur, NU Dan Masyarakat Sipil*, Yogyakarta, Lkis, 1994.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II, Jakarta, Balai Pustaka, 1996

Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1985

Diamond, Larry, (Ed.), *Nasionalisme, Konflik etnik dan Demokrasi*, Bandung, ITB, 1998.

Djaelani, Abdul Qadir, *Peranan Generasi Muda Islam Dalam Kebangkitan Umat Islam*, Bogor, Badriah, 1984.

Duchacek, Ivo D, *Nations And Mens; Introduction to International Politics*, New York, Holt, Renehart and Winston Inc, 1971.

Al-Dimyati, Muhammad Syatho, *I'ânah al-Tholibîn, al-Hâsiyat min Fath al-Muin li al-Imam al-Zainuddin al-Malibary*, juz.II, Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, tt.

Ecip , S. Simansari, (ed) *NU, Khittah dan Godaan Politik*, Bandung, Mizan, 1994.

Effendy, Bahtiar, *Islam Dan Negara: Transformasi Pemikiran Dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta, Paramadina, 1998.

------------------- , *Jalan Tengah Politik Islam*, Jakarta, Ushul Press, 2005.

Eickelman, et. All, *Ekspresi Politik Muslim*, , Bandung, Mizan, 1996.

Elmirzanah, Syafa'atun, et. al., *Pluralisme, Konflik dan Perdamaian Studi Bersama Antar Iman*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2002

Erlangga (ed), *Indonesia di Simpang Jalan*, Bandung, Mizan, 1998

Esposito, John L, *Islam And Politics*, New York, Syarcuse University Press, 1987.

Falaakh, M. Fajrul, (Ed), *Membangun Budaya Kerakyatan: Kepemimpinan Gus Dur dan Gerakan Sosial NU*, Yogyakarta, Titian Illahi Press, 1997.

Fattah, H. Munawwir Abdul, *Tradisi Orang-Orang NU*, Yogyakarta, Pustaka Pesantren, 2006.

Fealy, Greg and Barton, Greg, *Tradisionalisme Radikal Persinggungan Nahdlatul Ulama '-Negara*, Yogyakarta, Lkis, 1997.

Feillard, Andree, *NU Vis-a-Vis Negara*, Yogyakarta, Lkis, 1999

Geertz, Clifford, *Abangan Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa* , Jakarta, Pustaka Jaya, 1981

Haidar, M. Ali, *Nahdatul Ulama' Dan Islam Di Indonesia Pendekatan Fikih Dalam Politik*, Jakarta, Gramedia, 1994.

Hakim, Lukman, *Perlawanan Islam Kultural*, Surabaya, Pustaka Eureka, 2004

Hasan, Muhammad Thollhah, *Ahlussunah Wal-Jama'ah Dalam Persepsi Dan Tradisi NU*, Jakarta, Lantabora Press, cet. IV, 2006

Hikam, Muhammad AS, *Demokrasi Dan Civil Society*, Jakarta, LP3ES, 1999.

-------------------------, *Politik Kewarganegaraan Landasan Redemokratisasi di Indonesia*, Jakarta,Erlangga, 1999.

Hornby, AS., *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford, Oxford University Press, 1987

Huda, AN. Nuril, *Ahlussunah Wal Jama'ah (ASWAJA) Menjawab Persoalan Tradisi dan Kekinian*, Jakarta, GP Press-LDNU, 2007

Hobsbawm, E.j, *Nasionalisme Menjelang Abad XXI*, Yogyakarta, Tiara Wacana, 1992.

Al-Husaini, Taqiyyudîn Abu Bakar bin Muhammad, *Kifâyat al-Akhyâr*, Indonesia, Dâr Ihyâ' al-Kutub al-Arabiyyah, tt, jilid II,

Ida, Laode, *Gus Dur Di antara Keberhasilan dan Kenestapaan*, Jakarta, Raja Grafindo, 1999.

-------------, *Anatomi Konflik, NU, Elite, Islam dan Negara* , Jakarta, Sinar Harapan, 1996.

-------------, NU Muda; Kaum Progressif dan Sekularisme Baru, Jakarta, Erlangga, 2004.

Jamhari, et. al, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, Jakarta, Rajawali Press, 2004.

Juergensmeyer, Mark, *The New Cold War: Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Terjemahan. *Menentang Negara Sekular: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*, Bandung, Mizan, 1998.

Al-Jabiri, Muhammad Abid, *al-Turâst wa al-Hadastah*, Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-Araby, 1991

Al-Kahlani, Muhammad ibnu Ismail, *Subûl al-Salâm*, Jilid IV, Indonesia, Toha Putra, tt.

Al-Kalabadi, Abu Bakar Muhammad, *Ta'âruf li Madzhab Ahli al-Tasawuf*, Mesir, Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyat, 1969.

Al-Khatib, Akhmad Ibn Abd Al-Latiif, *Al-Nafahât Alâ Syarh al-Waraqât*, Singapura, Al-Haramain, tt.

Kahin, George Mc Turnan, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, New York, Cornell University Press, 1952

Karim, A. Gaffar, *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia*, Yogyakarta, Lkis, 1995

Kartodirdjo, Sartono, *Multi Dimensi Pembangunan Bangsa, Etos Nasionalisme Negara Kesatuan*, Yogyakarta, Kanisius, 1999.

Khallaf , Abdul Wahab, *Ilm Ushûl al-Fiqh*. Kuwait, Dar al-Qalam, 1978.

Kamdani (Ed), *Islam dan Humanisme*, Yogyaakarta , Pustaka Pelajar, 2007

Kohn, Hans, *A History of Nationalism in The East*, New York, Harcourt, 1969

Kuntowijoyo, *Identitas politik Umat Islam*, Bandung, Mizan, 1997

Lay, Cornelis, (Ed), *Nasionalisme Etnisitas Pertaruhan Sebuah Wacana Kebangsaan*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2001.

Lapidus, M. Ira, *A History of Islamic Societes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Liddle, William, *Pemilu Pemilu Orde Baru, Pasang Surut Kekuasaan Politik,* Jakarta, LP3ES, 1997

Loebis, AR, *Belantara Kebangsaan*, Yogyakarta, Jendela, 2001.

Lorimer, Lawrence T., (ed), *Encyclopedia of Knowledge*, vol. 13, Denbury, Grolier, 1993

Lukens-Bull, Ronald Alan, *A peaceful Jihad Javanese Islamic Education and Religious Identity Construction*, terjemahan. Jihad ala Pesantren, Yogyakarta, Gama Media, 2004.

Maarif, Ahmad Syafii, *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965),* Jakarta, GIP, 1996.

Madjid, Nurcholish, *Tradisi Islam Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia*, Jakarta, Paramadina, 1997

-------------------------------, *Islam Kemodernandan Keindonesiaan*, Bandung, Mizan, 1993

--------------------------, *Islam Doktrin dan Peradaban,* Jakarta, Paramadina, 1992

------------------------- , *Islam Agama Kemanusiaan*, Jakarta, Paramadina, 1995

Mas'ud, Abdurrahman, *Intelektual Pesantren Perhelatan Agama dan Tradisi*, Yogyakarta, LKis, 2004.

Misrawi, Zuhairi, *Dari Syari'at Menuju Maqashid Syari'at*, Jakrta, KIKJ-FF,2003

Moesa, Ali Maschan, *Nasionalisme Kiai : Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, Yogyakarta, Lkis-IAIN Sunan Ampel Press, 2007

Muhammad, Muhib Huda, *Pro-Kontra Partai kebangkitan Bangsa*, Jakarta, Fatma press, 1998

Muhtadi, Asep Saeful, *Komunikasi Politik Nahdhtaul Ulama' Pergulatan Pemikiran Politik Radikal dan Akomodatif,* Jakarta, LP3Es, 2004

Muhajir , Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, edisi III, Yogyakarta: Rakesarasin, 1996

Mulkhan, Abdul Munir, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, Yogyakarta, SI Press, 1992.

Musa, M Yusuf, *Politik dan Negara dalam Islam*, Surabaya, al-Ikhlas, tt

Musa, Jalal Muhammad, *Nasy'ah al-Asy'ariyyah wa Tathawuruhâ*, Beirut, Dar al-Fikr al-Kutub, 1975

Muzadi, Abdul Muchith, *NU Dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, Surabaya, Khalista, cet. III, 2006.

Al-Maliki, Muhammad Alwi, *al-Risâlah al-Islâmiyyah Kamâluha, Khulûduhâ wa 'Alamiyyatuhâ*, terj. Abdul Mustaqim, *Syari'at Islam Pergumulan Text dan Realitas*, Yogyakarta, elSaq Press, 2003

Al-Maududi, Abul A'la, *Hukum Dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, Bandung, Mizan, 1993

Al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sulthaniyyah wa al-Wilayah al-Dîniyyah*, Beirut, Dar al-Fikr, 1960

Nafis, Muhammad Wahyuni, (ed), *Reknstruksi dan Renungan Religius Islam*, Jakarta, Paramadia, 1996.

Nasr, Sayyed Hossein, *Traditional Islam in The World*, terj. Lukman Hakim, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Moder*n, Bandung, Pustaka, 1987

Nugroho, et.all, *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jakarta, Delta Pamungkas, 1997

Nurmufid, et.all, *Bedah al-Ahkâm al-Sulthâniyyah al-Mawardi*, Surabaya, Pustaka Progressif, 2000

Pals, Daniel L, *Seven Theories of Religion*, Yogyakarta, Qalam, 2001

Poesponegoro, Marwati Djoened, (Ed), *Sejarah Nasional Indonesia VI*, Jakarta, Depdikbud-Balai Pustaka, 1984

Qaradlawi, Yusuf, *Fiqih Peradaban Sunnah Sebagai Paradigma Ilmu Pengetahuan*, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997

Rahman, Budhy Munawar, (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta, Paramadina, 1994.

Raharjo, Dawam, Pesantren *dan Pembaharuan*, Jakarta, LP3ES, 1986

Riff, Michael A, (Ed.), *Kamus Idelogi Politik Modern*, Yogyakarta, Pustaka pelajar, 1995.

Said, Imam Ghazali, (Ed), *Ahkâm al-Fuqahâ fî Qarâr al-Muktamarât lijamiyyati Nahdlat al-Ulama', Solusi Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004 M)*, Surabaya, Diantama, 2006.

Shodiq, Muhammad, *Dinamika Kepemimpinan NU: Refleksi Perjalanan KH.Hasyim Muzadi*, Surabaya, LTNU Jawa Timur, 2004

Siddiq, KH. Achmad, *Khittah Nahdliyyah*, Surabaya, Khalista-LTNU, 2006.

Shihab, Alwi, *Islam Sufistik*, Bandung, Mizan, 2000

----------------, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, Bandung, AnTeve-Mizan, 1999

Sills, David L, (Ed*.), International Encycloipedia of The Social Sciences*, vol. 11, London, Macmillan Company & The free Press, 1972.

Sinaga, Martin L, *Agama-Agama Memasuki Milenium Ketiga*, Jakarta, Grasindo, 2000.

Siradj, Said Aqiel, *Islam Kebangsaan Fiqih Demokratik Kaum Santri*, Ciganjur, Pustaka Ciganjur, 1999.

Sjadzali, Munawir, *IslamDan Tata Negara, Ajaran, Sejarah Dan Pemikiran*, Jakarta, UI Press, 1993.

Suaedy, Ahmad, (red), *Dialog: Kritik & Identitas dan Agama*, Yogyakarta, Dian-Pustaka Pelajar, 1994

Suryanegara, Ahmad Mansur, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, Bandung, Mizan, 1995

Al-Suyuthi, Jalaludin, *Al-Asybahu wa Al-Nadhâir*, Indonesia, Maktabah Dar Ihya' Al-kutub Al-'Arabiyyah, tt.

Thoha, Anis Malik, *Tren Pluralisme Agama*, Jakarta, Perspektif, 2005

Tibi, Bassam, *Islam between Culture and Politics*, New York, Palgrave, 2001

----------------, *Krisis Peradaban Islam Modern*, Yogyakarta, Tiara wacana, 1994

Turmudi, Endang, . *Perselingkuhan Kyai dan Kekuasaan*, Yogyakarta, LKiS, 2004

Umari, Akram Dhiyauddin, *Madinan Society at The Time of Prophet: Its Characteristics and Organization*, terj. Mun'im A. Sirry, *Masyarakat Madani Tinjauan Hsitoris Kehidupan Nabi*, Jakarta, GIP, 1999.

Ummatin, Khoiro, *Perilaku Politik Kyai* , Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2002

Vatikiotis, P.J, *Islam and The State*, London and New York, Routledge, 1987.

Voll, John Obert, *Politik Islam, Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*, Yogyakarta, Titian Illahi Press, 1997.

Wahid, Abdurrahman, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, Jakarta, Grasindo, 1999.

----------------------, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, Yogyakarta, Lkis, 1999.

------------------------, Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan, Jakarta, Desantara, 2001.

Watt , W. Montgomery, *Islamic Political Thought*, Edinburgh, University Press, 1968

Yafie, KH. Ali, *Teologi Sosial: Telaah Kritis Persoalan Agama dan Kemanusiaan*, Yogyakarta, LKPSM, 1997.

Yatim, Badri, *Soekarno, Islam, dan Nasionalisme*, Pamulang Ciputat, Logos, 1999.

Ziemek, Manfred, *Pesantren dalam Perubahan Sosial* , Jakarta, P3M, 1986

Zuhri, KH. Saefuddin, *Guruku Orang-Orang Dari Pesantren*, Yogyakarta, Lkis-Yayasan Saefuddin Zuhri, 2007

ALAMAT SITUS :

1. http://www. nu.or.id/ Nu online
2. http://www.panji.co.id/edisi90/bahtiar.html,
3. http://www.juergensmeyer.org

JURNAL:

1. Sun Choirol Ummah, *Meneropong Pemikiran Mark Juergensmeyer Tentang Identitas Agama Anti Global*, Jurnal Humanika, Th. XVII, No. 1. Maret 2017;
2. Imam Suyitno, *Wawasan Kebangsaan: Nilai-Nilai Persahabatan Dan Hidup Harmonis* dalam Supremasi, Volume XIV Nomor 1, April 2019;
3. Edwin M.B. Tambunan, *Bangsa dan Ragam Perspektif tentang Kebangsaan*, VERITY, Volume 1, No. 1, Januari-Juni 2009;
4. Grendi Hendrastomo, *Nasionalisme vs Globalisasi 'Hilangnya' Semangat Kebangsaan dalam Peradaban Modern*, Dimensia, volume I, no.1 Maret 2007;
5. Pristiwiyanto, "*Staatsblad 1882 Nomor 152 Tonggak Sejarah Berdirinya Pengadilan Agama"*. Fikroh: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam , 2016, Vol. 8 (1), 1 – 19;
6. Muh. Ilham, *Konsep 'Ashabiyah Dalam Pemikiran Politik Ibnu Khaldun*, Jurnal Politik Profetik, Volume 04, No. 1 Tahun 2016 ;
7. Mangihut Siregar, *Kritik Terhadap Teori Kekuasaan-Pengetahuan Foucault*, Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Vol.1 No.1 2021.

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.